STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

II

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES. — *Le Voile de la Ka'ba* 5

A. ABEL. — *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman* 23

M. PLESSNER. — *Hermes Trismegistus and Arab science* 45

G.-H. BOUSQUET. — *Observations sociologiques sur les origines de l'Islam* 61

F. GABRIELI. — *Un secolo di studi arabo-siculi* 89

H. INALCIK. — *Ottoman methods of conquest* 103

J. LECERF. — *Un essai d'analyse fonctionnelle. Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique Gabrān Ḫalīl Gabrān* (suite et fin) 131

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c.n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLIV

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. SCHACHT, Université de Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : UNIVERSITAIRE PERS, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. SCHACHT, University of Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : UNIVERSITAIRE PERS, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

II

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES. — *Le Voile de la Ka'ba* 5

A. ABEL. — *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman* 23

M. PLESSNER. — *Hermes Trismegistus and Arab science* 45

G.-H. BOUSQUET. — *Observations sociologiques sur les origines de l'Islam* 61

F. GABRIELI. — *Un secolo di studi arabo-siculi* 89

H. INALCIK. — *Ottoman methods of conquest* 103

J. LECERF. — *Un essai d'analyse fonctionnelle. Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique Gabrān Ḫalīl Gabrān* (suite et fin) 131

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c.n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLIV

LE VOILE DE LA KA'BA (1)

Les Arabes préislamiques adoraient des divinités tribales, et aussi les grandes divinités sémitiques auxquelles chaque groupe social réservait un sanctuaire particulier. Ils s'assemblaient aussi, à certaines périodes de l'année, pour célébrer en des lieux particulièrement vénérés, des cérémonies qui honoraient à la fois plusieurs divinités, qui avaient ailleurs leur sanctuaire et qui alors se fondaient en un dieu unique et imprécis, le dieu. — Nulle part, dans l'Arabie du VII^e siècle, les pèlerins ne s'assemblaient aussi nombreux que ceux qui accomplissaient les rites de la *'omra* et du *ḥajj*, à Mekke et en ses environs. Ils participaient, auparavant et après, à des foires et marchés qui prospéraient sous la protection divine (2). La préparation de ces pèlerinages était l'une des occupations essentielles des Mekkois les Banou Qoraich, les Coréichites, dont ils servaient à la fois les sentiments religieux et les intérêts commerciaux. Mohamed en avait, comme eux, un respect instinctif, et c'est ainsi que, suivant une tendance qu'ont connue d'autres réformateurs religieux, il a introduit dans l'Islam la vénération des anciens sanctuaires et la pratique des processions et des sacrifices, en les consacrant à Allah Unique. Le rite a survécu à la croyance.

(1) Les sources principales de cet article sont : Azraqi (m. 856), *Chron. Mekkoises*, éd. Wüstenfeld, I, 175 et *passim* ; Qotb ad-din (m. 990), *ibid.*, II, *passim* ; Tabari (m. 923) *Annales* et *Tafsir* ; Bokhari (m. 870), trad. Houdas : al-Aïni (m. 1461) : *'Omdat al qāri* : commentaire à Bokhari ; Qalqachandi (m. 1418) : *Ṣubḥ al-a'šā*, IV, 277 et s. ; Maqrizi (m. 1442), éd. Wiet, III, 213 et notes ; Mohammed al-Battanouni, *ar-riḥla al-ḥijāziya* 2^e éd. Le Caire, 1329/1912 ; Rifa'at Pacha, 2 vol. Le Caire.

(2) Brunschvig, dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. V, *La Foire*, Bruxelles. 1953 (avec références).

Les offrandes que les fidèles apportaient aux sanctuaires où ils conduisaient les victimes de leurs sacrifices, étaient mises entre les mains des prêtres, gardiens du temple, qui les conservaient dans un trésor souterrain, souvent un puits desséché. On y retrouve aujourd'hui des statuettes d'or ou d'argent figurant la divinité ou bien un animal dont la présence constituait un perpétuel sacrifice, tel le bouquetin d'or, trouvé, dit-on, dans le puits de Zemzem ; aussi des étoffes destinées à couvrir l'idole ou bien à orner certaines parties du temple. Le voile qui était offert à la Ka'ba, au cours de la *'omra* solennelle, a été l'objet d'une note parue en 1918, à laquelle celle-ci cherche à ajouter quelques précisions (1).

Je ne crois point qu'il y ait une explication unique et générale en Orient sémitique de l'usage de couvrir d'étoffes les idoles et leurs sanctuaires. Le Tabernacle juif était vêtu de riches voiles ; il en est de même du Saint Sépulchre de Jérusalem, de l'autel des Eglises catholiques, des tombeaux des saints juifs, chrétiens et musulmans (2). Wellhausen a noté que la tente du chef arabe est couverte d'étoffes qui lui communiquent un caractère sacré ; le serment que l'on prêtait devant elle avait une valeur exceptionnelle (3).

Les fidèles n'approchaient du sanctuaire qu'après avoir accompli des rites de purification et de sacralisation. Ils quittaient leurs vêtements, soit pour faire les tournées de la Ka'ba nus, soit plutôt pour revêtir des habits que les prêtres leur vendaient ou leur louaient. On peut supposer que certains de ces vêtements étaient offerts pour vêtir ce temple (4).

Les victimes, elles aussi, étaient sacralisées. Leur épaule recevait une marque au fer rouge ou bien une incision sanglante, qui les consacrait à la divinité. Elles étaient en outre recouvertes d'une housse en étoffe précieuse qui était offerte au sanctuaire

(1) *Notes sur la Mekke et Médine. Rev. Hist. Rel.*, 1918 ; réf. ma *note*, Conf. *Pèlerinage*, 1922, p. 33.

(2) Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums*, 78 ; Ibn al-Athir, III, 246 ; Buhl. *Muhammad.*

(3) Isaïe, 30, 32 ; Ezéchiel, 16, 16 ; Wensinck, EI, II, 624 et 629.

(4) *'Omda*, IV, 715.

au moment du sacrifice. A la Ka'ba, les gardiens en couvraient les murs du temple, à l'extérieur et à l'intérieur, ainsi qu'une pierre sacrée, dite *maqām Ibrāhīm* (1). Le voile *kiswa* de la Ka'ba était ainsi renouvelé par les sacrifiants de la *'omra*, sans qu'il soit nécessaire de supposer que le temple mekkois profitât, par surcroît, des housses des victimes de Minā. Il subsiste un doute sur le rôle que jouait au VII^e^ siècle la mosquée d'El-Khaïf, qui semble toute prête à recevoir les dons des pèlerins du *ḥajj*.

La tradition musulmane n'a point admis que, dans le préislam, la Ka'ba ait été simplement vêtue des habits de désacralisation des fidèles ou des housses des victimes. Elle veut que le voile, tel qu'on l'a réalisé plus tard, ait été offert par des souverains d'Arabie méridionale. Suivant une tradition, le Tobba Yéménite Asad envoyait à la Ka'ba ses victimes revêtues de housses dont on couvrait la maison Sainte ; on conservait l'excédent dans le Trésor, où l'on prenait ce qui était nécessaire pour remplacer les housses usées, sans jamais rien enlever de celles qui couvraient les murs (2). Puis, un des princes, Tobba, du Yémen, voulut vêtir la Ka'ba d'une étoffe *ḫasaf*, qui paraît avoir été faite de feuilles de palmier que l'on disposait en bandes pour couvrir la tente du chef, détail qui confirmerait le rapprochement noté par Wellhausen (3). La Ka'ba se secoua et le rejeta. Elle se montra satisfaite d'une couverture de cuir. Suivant une autre tradition, le Tobba offrit un voile fait de bandes de cuir *'amta'*, puis de pièces d'étoffes yéménites, *waṣā'il* ou *ḥibar* (4). On peut, tout au moins, conclure de ces traditions, que les relations entre Mekke et le Yémen étaient plus régulières qu'on ne l'estime d'ordinaire : bien des choses, ainsi que l'indique Ryckmans, sont à reprendre dans l'histoire de l'ancienne Arabie. Suivant une autre forme encore de la tradition, le Prince yéménite Tabbān b. Qahtan fut averti tout d'abord par un songe d'avoir à revêtir la Ka'ba de *ḫasaf* ; un second songe lui enseigna de

(1) Azraqi, *Chr. M.*, I, 118, 119 et 177.
(2) *Ṣubḥ.*, IV, 277.
(3) Voir ci-dessus, note 2.
(4) *Lisān al-'arab*, X. 419 et XIV. 255 ; *'Omda*, V, 600 ; Azraqi, 173 ; Yaqoubi, 224 ; *Murūj ad dahab.*, I, 133 ; Ibn Khaldoun, II, 53, 54 et 138 ; *Šams al-'ulūm*, 13.

donner des *ma'āfir*, ce qui était le nom d'une ville du Yémen où l'on tissait des étoffes à raies *burūd* ; un dernier songe lui fit envoyer des étoffes propres aux vêtements masculins *waṣā'il* et *mulā'*, ce qui équivaut à *milḥafa* et à *izār* (1). J'insiste sur ces détails parce qu'ils ramènent à l'offrande de menues pièces d'étoffe ou de cuir.

Ce sont encore des robes carrées en soie verte ou jaune, *maṭārif*, des étoffes *kirar* en lin fin *ḫiš*, des bandes de cuir tanné ayant gardé leurs poils que la mère de Zaid b. Thabet offre à la Ka'ba en faveur de son fils. Et dans une autre tradition, c'est la mère d'al-'Abbās, Ḥabība, en exécution du vœu qu'elle avait fait pour son fils Khawar qui était perdu (2) ; et aussi celle d'Omar b. al-Ḥakam qui offrit des bandes de peau avec les poils (?).

Une tradition enfin rapporte qu'un Mekkois, Abū Rabī' al-Maḫzūmī, ayant fait fortune dans le commerce des caravanes protégées par les divinités de la Ka'ba, fit vœu de donner tous les deux ans un voile au temple ; les Coreichites le fourniraient l'autre année, ainsi qu'ils avaient coutume de le faire avec la contribution des tribus voisines (3). Les historiens musulmans prétendent aussi trouver la preuve de l'antiquité du voile de la Ka'ba, sous sa forme classique, dans des vers d'un Tobba yéménite et dans ceux d'un poète médinois, Qaïs Ibn al-Ḫaṭīm, qui parle de l'édifice recouvert d'étoffes du Yémen, retenues par des cordes de chanvre (4).

L'offrande des étoffes qui ornaient la Ka'ba avait lieu à l'occasion des sacrifices. Ceux-ci étaient pratiqués surtout à l'époque de la *'omra*, c'est-à-dire des cérémonies qui étaient célébrées à des dates fixes en l'honneur de la Ka'ba et des petits sanctuaires mekkois. Je crois encore que la *'omra* solennelle avait lieu le 27 du mois de rajab telle qu'elle a été décrite de façon si vivante au XII^e^ siècle par Ibn Djobaïr. Mais cette *'omra* pré-

(1) *'Omda*, IV, 600 ; *Lisān*, VI, 267 et I, 155 ; ma *note* p. 6 ; voir p. 3 les noms des étoffes que je ne puis déterminer nettement.

(2) Azraqi, *Ch. M.*, I, 174 ; *Lisān*, II, 369 ; Rifa'at, I, 282. Les diverses étoffes dont la tradition orne la Ka'ba sont énumérées par le *Ṣubḥ*, IV, 277 à 279.

(3) Qotb ad-din, *Chr. M.*, II, 67 ; *Ṣubḥ*, IV, 278 ; Rifa'at, I, 282 ; ma *note*, p. 8.

(4) Azraqi, 174 ' Wensinck, *E.I*, III, 443.

islamique, restaurée par 'Abd Allah ibn ez-Zobair de 680 à 692 et oubliée aujourd'hui, a été combattue de façon détournée par la tradition qui fixe d'autres dates aux *'omrāt*, d'ailleurs incertaines, du Prophète : le 10 moharram, le 27 ramadan, en correspondance avec les jeûnes. Selon des traditions, les événements de l'année seraient déterminés à l'une de ces dates ; on y trouverait la nuit du destin.

Le 10 de moharram c'est *Achoura*, que Mohammed a établi en jour de jeûne, dans les débuts de son séjour à Médine, en imitation du jeûne de *tichri*, observé par les Juifs ; c'était l'un de ses essais pour les amener à l'Islam. Le jeûne de *Achoura* est devenu facultatif et a été remplacé par celui du ramadan, mais la date en est restée comme celle d'une *'omra* du Prophète, donc celle où il convenait que les califes fissent don d'un voile. Mais l'opinion musulmane n'est pas unanime à croire que le 10 de moharram voit régler les destins de l'année : c'est simplement, dit un auteur, le jour où la Ka'ba était voilée et où les Abyssins faisaient leurs jeux devant le Prophète (1), ce qui conduit ailleurs.

C'est avec quelque hésitation qu'un traditionniste, rappelant les *'omra* incertaines du Prophète, rapporte que l'une d'elles fut accompagnée de l'offrande d'un voile à la Ka'ba. Quoi qu'il en soit, le don de ce voile devint pour les premiers califes une obligation et un privilège, qu'ils exercèrent en leur qualité de « serviteurs des deux sanctuaires ». La première précision date du califat d'Omar : les Banou Chaïba, gardiens de la Ka'ba, s'avisèrent que les étoffes pesaient bien lourdement sur les murs du temple et demandèrent au calife l'autorisation de les enlever. Celui-ci envoya un voile en étoffe d'Egypte *qobāṭī* (2).

Le calife Othman, se conformant, dit-on, à l'exemple du Prophète, envoya chaque année deux voiles à la Ka'ba, l'un pour le 10 de moharram, l'autre pour le 27 de ramadan. Il avait chargé son gouverneur en Arabie méridionale de lui envoyer

(1) *Sīrat Ḥalabiya*, II, 142 ; *Ṣubḥ*, IV, 278.
(2) Azraqi, 180 ; Qotb ad-din, 70.

des étoffes yéménites (1). Mais le *qobāṭī*, l'étoffe copte, était renommé pour sa blancheur et sa souplesse, dont les plis sont pareils à ceux du ventre d'une jeune fille, dit un vers de Zohaïr (2).

Ce vêtement de la Ka'ba, envoyé par le calife, est bien toujours la housse qui recouvre et sacralise la victime offerte à l'occasion de la *'omra*. Cela est précisé par une tradition qui montre Ibn 'Omar se sacralisant et consacrant ses victimes en les couvrant de *qobāṭī*, d'étoffes rayées du Yémen ou bien de bandes de cuir *anmāṭ*. Elles assistèrent, ainsi vêtues, aux cérémonies de 'Arafat, et le jour du sacrifice de Minā, Ibn 'Omar envoya ces housses au chef des gardiens de la Ka'ba, Chaïba b. 'Othmān, qui les étendit sur les murs du temple (3).

Moawiya, de sa lointaine capitale de Damas, maintint le privilège califien de l'offrande du voile. Ce serait de son temps que les B. Chaïba auraient enlevé les étoffes couvrant la Ka'ba et les auraient vendues. Les murs du temple furent enduits de parfums, avant de recevoir le voile envoyé par le calife. Il avait été tout d'abord exposé à Médine dans la mosquée du Prophète qui s'y trouvait ainsi associé. Il convient de penser aussi au désordre qui régnait alors en Arabie, et de rappeler que les pèlerins de Syrie n'en amenaient pas leurs victimes, mais qu'ils les achetaient sur les marchés du Hidjaz (4).

La coutume demeura observée par Yézid b. Moawiya, et en concurrence victorieuse avec lui, par le calife usurpateur de Mekke, 'Abd Allah b. Zobaïr, qui se fit envoyer un voile de brocart par son frère Muṣ'ab, alors maître de l'Irāq (5). Sous Ibn Zobaïr, les étoffes amoncelées sur les murs de la Ka'ba prirent feu (6). En dénudant la Ka'ba en 816, on trouva, dit-on, un voile offert par le calife 'Abd al-Malik b. Marwān, comme

(1) Tabari, *Annales*, I, 1388 et 3057 ; Azraqi, 176, 180 et 183 ; Qotb ad-din, 70 ; *Ṣubḥ*, IV, 183.

(2) Torrey, *Com. terms*, 152 et 153 avec renvoi à Ahlwardt, etc. ; *Maḥāsin*, 313 ; *Usd al-rhāba*, II, 130.

(3) *Ṣubḥ*, IV, 278.

(4) Azraqi, 176 ; *Ṣubḥ* IV. 283.

(5) *Ṣubḥ* IV, 279 ; ma *note*, pp. 11 et 12.

(6) Azraqi, 136 et 139.

on en avait découvert un autre, envoyé par le calife omeyyade Hichām (1).

Le privilège des prêtres de la Ka'ba avait été confirmé par le Prophète le jour de la conquète de Mekke en 630 : leur chef Chaïba b. 'Othmān al-Hajabi al-'Abdari reçut la clé de la Ka'ba, de la main du Prophète qui lui dit : « Prenez-la, fils d'Abou Talha, perpétuellement jusqu'au Jour de la Résurrection ; nul ne vous la prendra sans être injuste » (2). Et l'on retrouvera le rôle capital de la clé de la Ka'ba dans les cérémonies du départ du *maḥmal* et du voile, sous les sultans Mameluks du Caire.

Il semble que, suivant un usage général, les prêtres des sanctuaires disposaient librement des dons des pèlerins et par conséquent que les B. Chaïba pouvaient donner ou vendre les morceaux des anciens voiles de la Ka'ba. Néanmoins, ce privilège leur a été contesté. Suivant la tradition, dès l'époque des premiers califes, l'opinion se serait émue de voir souiller des étoffes qui avaient orné les murs de la Maison Sainte et qui en conservaient une valeur sacrée. Chaïba b. 'Othmān résolut de les enfouir pour éviter qu'elles fussent profanées et il alla consulter Aïcha qui dans sa retraite médinoise était devenue une source importance de la tradition. La veuve du Prophète déclare à Chaïba qu'il ferait là une bien sotte action, et qu'il devait vendre les morceaux du voile et en dépenser le prix en œuvres « sur le chemin d'Allah » ; ce qui fut fait (3). Et ce fut approuvé par une autorité considérable, 'Abd Allah Ibn 'Abbās, qui assistait à la distribution et ne protesta pas (4). Suivant l'opinion courante, le Prince qui a donné le voile est maître d'en réclamer les restes ou bien d'autoriser les B. Chaïba à en disposer.

Des juristes estiment que les voiles de la Ka'ba, en ayant été comme sacralisés, sont devenus biens de main morte. Seul le calife peut déclarer quelle a été son intention et ainsi, comme précédemment, les laisser à la disposition des B. Chaïba.

(1) Qotb ad-din, 99 ; *Ṣubḥ*, IV, 280.
(2) *'Omda*, 602.
(3) Azraqi, 180 ; *'Omda*, IV, 601 ; *Ṣubḥ* IV, 278 et 280 ; ma note, pp. 10, 27 et s.
(4) Qotb ad-din, 70.

Souverains de grandeur, les premiers califes Abbassides maintinrent la coutume : en 776 al Mahdi fit remplacer les anciennes étoffes par trois voiles, en « soie copte », en *ḫuzz* et en brocart. Haroun ar-Rachid fit fabriquer le voile au Caire dans l'atelier d'al-Khathaï (1).

Il semble que l'offrande du voile de la Ka'ba ait pris une particulière importance sous le califat d'El-Mamoun (813-833), à l'époque même où l'autorité des Abbassides commençait à déchoir. El-Mamoun envoya dit-on, trois voiles chaque année à Mekke ; le premier manifestait l'union du culte de la Ka'ba avec le *ḥajj* : en brocart rouge, il arrivait au jour de l'abreuvement *tarwiya*, le 10 de dhou l-hijja ; le second, en soie d'Egypte à la première lune de rajab, maintenait la tradition de l'ancienne *'omra* solennelle ; le troisième, le 27 ramadan, prétendait rappeler l'une des *'omra* du Prophète. Enfin, c'était encore à l'époque d'une de ses *'omra*, celle du 10 muharram, qu'arrivait un pan inférieur du voile, un *izār* de brocart blanc qui remplaçait les parties déchirées par les pèlerins qui s'y accrochaient (2).

Le 10 de muharram avait pris une importance particulière pour les populations attachées aux traditions alides, depuis qu'à cette date, en 680, al-Hosaïn était mort à Kerbéla. Les tendances alides d'el-Mamoun pouvaient l'inciter à conserver la coutume de l'envoi d'un voile (3). Si l'on voulait en protéger la partie inférieure contre les mains des pèlerins, il était nécessaire de la relever et de remplacer la partie manquante par une étoffe plus résistante. On pouvait aussi laisser nue la partie inférieure du mur de la Ka'ba et c'est en cet état que les photographies la représentent (4).

Le voile voyageait avec la caravane iraqienne, sous la garde d'un représentant du calife. En 815, des bandes envoyées par l'émir alide du Yémen Abou Ishaq pillent la caravane et enlèvent le voile, dans le but, semble-t-il, de l'offrir à la Ka'ba au

(1) Quatremère, *Mameluks*, I, 338 ; Rifa'at, I, 281 et 291.
(2) D'autres traditions attribuent ces envois au calife Mutawakkil ; *Ṣubḥ*, IV, 281 ; ma *note*, p. 14.
(3) *Ma note*, p. 12.
(4) *Ṣubḥ*, IV, 283.

nom du prince alide. Les gens du calife le reprennent, mais il en manque des morceaux (1).

Cependant, en ce moment même, des faits plus graves se déroulaient à Mekke. Un personnage d'aventures, Abū Sarayā ben Mansour, s'était posé en défenseur des Alides à Coufa et à Basra à la fin du califat d'al-Amin et il avait envoyé à Mekke un descendant du Prophète Hosseïn b. Hassan al-Aftas qui avait évincé le gouverneur abbasside (2). Le premier de moharram 200 (11 août 815), après que les pèlerins se furent dispersés de Mekke, Hosseïn b. Hassan al-Aftas vint s'asseoir derrière le *maqām* sur une *namira*, vêtement plié en deux . « Il fit dénuder la Ka'ba de tous les voiles qui la couvraient et ne lui en laissa rien ; elle resta pierre nue ». Puis il la revêtit de deux voiles de fine soie bourrue *qozz raqīa* qu'Abū Sarayā l'avait chargé d'acquérir et qui portaient cette inscription : « Ceci est par l'ordre d'Al-Açfar b. al-Açfar Abūs-Sarayā, champion de la famille du Prophète, pour le voile de la Maison Sainte d'Allah ; qu'en soit rejeté le voile des usurpateurs, fils d'Al-'Abbās, afin qu'elle soit purifiée de leur voile ; écrit en l'an 199 /814-5 ». Ensuite Hosseïn ordonna que le voile qui avait recouvert la Ka'ba fût partagé entre ses compagnons alides et leurs partisans, selon le rang qu'ils occupaient auprès de lui. Et il prit tout ce qui se trouvait dans le trésor de la Ka'ba (3).

Le voile envoyé par les Abbassides était de leur couleur dynastique, c'est-à-dire noir, et il a conservé cette couleur sous d'autres souverains. Néanmoins, des voiles d'autres couleurs ont été signalés et leur variation a eu parfois une signification politique. Le calife abbasside al-Mamoun manifesta pendant quelque temps des tendances alides : il maria sa fille à Ali Ridha ; il adopta des insignes verts. L'annaliste rapporte qu'il consulta son chef du *barīd*, maître des postes califiennes et chef du service des renseignements, sur la couleur qu'il convenait de donner au voile de la Ka'ba. « Le blanc », répondit celui-ci. Or cette

(1) Azraqi, 177 ;Qotb ad-din, 68 ; *'Omda*, V, 600.

(2) Tabari, *Ann.*, III, 984 ; Ibn al-Athir, VI, 212; Ibn Khaldoun, III, 244 ; *Ṣubḥ*, IV, 280 ; *EI.*, IV, 176 ; ma *note*, p. 14.

(3) Tabaril III, 988.

couleur était alors, comme le vert, une marque alide. On opposait le parti de la couleur noire abbasside *al-musawwida* à celui de la couleur blanche alide *al-mubayyidha*. La Ka'ba reçut aussi, au IX^e^ siècle, des voiles jaunes et bleu-gris, sans signification politique (1).

En 854, al-Mutawakkil envoie deux *izār* pour être posés sur la *qamīṣ* et descendre jusqu'à terre : les B. Chaïba en mettent un en réserve. — En 876, Azraqi voit la Ka'ba dénudée et la marque bien visible de l'ancienne porte de l'angle yéménite (2).

En 930, les Carmates enlèvent la Pierre Noire, qu'on leur reprend, et partagent entre eux les morceaux du voile, qui ont pour eux aussi un caractère sacré, c'est-à-dire magique (3).

C'est néanmoins vers la même époque qu'Ibn 'Abd Rabbihi, mort en 940, donne une description du voile qui prépare celle d'Ibn Jobaïr (4). La maison est tout entière voilée, sauf à l'angle de la pierre noire où les voiles sont fendus sur une hauteur d'une taille et demie d'homme environ. Quand l'époque du Pèlerinage approche, la Ka'ba s'enveloppe de *qobāṭī*, c'est-à-dire ici de brocart blanc du Khorassan. Elle reste enveloppée dans ce voile, tant que les pèlerins sont en *iḥrām* ; mais dès qu'ils sont désacralisés, c'est-à-dire le jour du sacrifice, la maison, elle aussi, se désacralise et revêt du brocart rouge du Khorassan, parsemé de disques *dārāt* où sont inscrits des *ḥamdu lillah*, des *tasbīḥ (subḥāna-llah)*, des *takbīr (allahu akbar)* et des *ta'ẓīm (allahu 'aẓīm)*. Elle reste ainsi jusqu'à l'année suivante, où on la revêt de la façon qu'on a dite précédemment. Quand les voiles sont trop nombreux, on craint leur poids pour la maison et on l'en allège. Ils sont pris par les serviteurs *sadana* de la Maison, les B. Chaïba. Un Egyptien a raconté qu'il avait assisté au dévoilement en 65 (?) et qu'il avait vu l'enduit de safran et d'encens *lubān* dont elle était couverte.

(1) Azraqi, 178 et 183 ; *Ṣubḥ*, IV, 282.
(2) *Ṣubḥ*, IV, 281 et 284 ; ma *note*, p. 15.
(3) Fakhr ad-din, *Ch. M.*, III, 239 et 240 ; Tabari, III, 990 à 996 ; Ibn al-Athir, VII. 153 ; Aboul-Mahāsin, II, 237.
(4) *'Iqd*, III, 364.

Durant les époques troublées qui s'étendent du xe au xive siècle, le voile change de couleur et de provenance. En 991, Abou l-Hassan Ja'far as-Solaimani, émir de Mekke, consacre un voile blanc au nom du calife fatimide. Puis ce sont de nouveau des califes abbassides qui en envoient un noir (1). Il y a des dons des émirs yéménites. — Vers 1030, Mahmoud b. Sebukteguin envoie un voile jaune (2). En 1137, c'est un riche marchand qui fait don d'un voile en *ḥibarāt*, le cheikh Abū l-Qāsim Rāmecht (3).

Cinquante ans plus tard, an-Nacir rendait, pour la dernière fois, une réelle autorité au califat abbasside. Ce fut son voile noir qu'Ibn Jobaïr vit arriver à Mekke en 1183, dans une caravane dirigée par un émir accompagné d'un cadi ; le 10 de dhou l-hijja, jour de Minā ; elle fut apportée du camp de l'émir iraqien et confiée aux Banou Chaïba, qui la mirent en place sur les murs de la Ka'ba le 13, dernier des trois jours de Minā. — Je renvoie à la description qu'Ibn Jobaïr en a donnée pour 1183 (4) ; mais il convient de redire que les déplacements du voile dépendent de la date du sacrifice du *ḥajj* et non de la *'omra* du 27 rajab dont le même voyageur a laissé une si alerte description. Il est convenu, en ce temps-là, que la Ka'ba prend l'*iḥrām* du pèlerinage et que c'est depuis l'époque des califes omeyyades qu'elle revêt un voile supérieur qui est son *ridā*, un inférieur qui est son *izār*, et que les deux sont reliés par la ceinture du pèlerin *ḥizām*. Celle-ci est tout d'abord brodée de formules d'appel à Allah qui répètent à la Maison Sainte pendant toute l'année les invocations des pèlerins. On y broda ensuite le verset III, 90, et d'autres.

Bien que le voile dépendît de plus en plus des cérémonies du *ḥajj*, je ne crois point qu'il convienne d'ajouter foi aux annalistes qui rapportent que la caravane du *ḥajj* emportait le voile à Arafa, où il participait à la cérémonie du *wuqūf* (5). Il me

(1) *Ṣubḥ*, IV, 270 et 281.
(2) *Omda* IV, 601 ; Soyouti, *Califes*, 130 ;
(3) *Latif*, p. 107.
(4) Ed. Wright- de Goeje, 179 ; Schiaparelli ; Broadhurst ; ma trad. 207.
(5) Buhl, *EI.*, III, 129.

semble qu'il y a confusion facile avec la nouvelle manifestation de souveraineté que les Mameluks Bahrites au XIIIe siècle réalisèrent en envoyant du Caire le *maḥmal*. Il importe de rappeler qu'après la prise de Bagdad par Houlagou, les Mameluks recueillirent au Caire les débris de la dynastie abbasside et acquirent ainsi une sorte de délégation califienne qui grandit leur importance religieuse.

Les historiens ne sont pas d'accord sur le nom du sultan qui le premier envoya le *maḥmal* : al-Malik es-Salih, ou bien Baïbars en 1276 ou en 1282 (1). L'opinion commune en attribue l'invention à la reine Chadjar ad-dorr, épouse de Aïbeg, vers 1250 : et l'on est enclin à accepter cette origine du *maḥmal* qui est un palanquin de femme, très richement orné ; la description qu'en ont laissée les anciens auteurs rappelle celle qu'a donnée Ibn Jobaïr des palanquins de ses trois princesses (2). Les ouvertures en étaient strictement closes par des étoffes brodées et dorées ; et l'intérieurétait vide. On adopte donc pour explication de cet emblème énigmatique de souveraineté le palanquin dans lequel la reine aurait souhaité prendre place pour accomplir les cérémonies du pèlerinage, et que, contrainte d'en être absente, elle envoya tenir sa place, avec l'espoir de gagner quelque faveur divine par les dons qu'elle adressait aux sanctuaires.

Le voile accompagne le *maḥmal*. En 1282, il n'est point certain que d'autres princes n'essaieront pas d'affirmer leur autorité en envoyant, eux aussi, un voile ; et l'émir de Mekke promet au sultan Qalaoun que celui qu'il enverra sera le seul à parer la Ka'ba et que son étendard y tiendra la tête des cortèges (3).

Des textes semblent placer un *maḥmal* dans des caravanes autres que celles du sultan Mamluk : c'est, peut-être, une confusion avec un voile et une caravane officielle du pèlerinage. Pour les Mameluks, le *maḥmal* est le symbole de leur autorité sur la communauté musulmane. — Buhl a raison de reprendre le rap-

(1) Soyouti : *ḥusn al-muḥāḍara* ; Cheikh Bakhit. — Je regrette que la thèse du P. Jomier sur le *maḥmal*, parue au Caire depuis l'achèvement de cet article, ne m'ait pas été accessible à ce jour.

(2) Ibn Jobaïr, *trad.* 212.

(3) Quatremère, *Mameluks*, II, 1, 52.

prochement de Wellhausen et d'y ajouter celui du palanquin-sanctuaire d'une tribu arabe moderne (1).

En 1327, le sultan An-Nacir, fils de Qalaoun, envoyait un voile de soie noire doublé de toile de lin. Mekke est gouvernée par deux émirs hassanides, mais c'est le sultan qui paie les agents chargés du service de la mosquée (2).

Les princes font broder leur nom sur la ceinture du voile en mémoire du don qu'ils en ont fait. Il semble que ce soit al-Malik az-Zahir Baïbars qui y ait joint ses armoiries, des coupes *jāmāt*. La coutume en persista après lui, ainsi qu'en témoignent des textes de 819/1410 et de 819/1416. On les retrouve dans des médaillons brodés sur la partie du voile qui recouvre la façade de la Ka'ba, le côté de la porte. Ainsi Battanouni peut appeler *rang*, armoiries, les broderies de la ceinture du voile (3).

Suivant une méthode financière généralement suivie par les souverains d'Orient, la dépense du voile fut assurée, en 1349, sur l'ordre du sultan Ismaïl Salih, petit-fils de Qalaoun, par les revenus du tiers du bourg de Baïsous qui fut constitué en bien de main-morte *waqf*. Abd al-Basit, *amīr al-juyūš*, fut un si bon administrateur que le sultan put envoyer des voiles magnifiques ; mais ses successeurs, selon l'usage, dilapidèrent les fonds du *waqf*, et le sultan ottoman Solaiman, fils de Sélim, dut acheter trois villages et les constituer en *waqf*. Méhémet Ali porta la dépense du voile à la charge du Trésor (4).

Le départ du voile et du *maḥmal* était accompagné au Caire d'un ensemble de cérémonies, qui se sont conservées jusqu'au XX^e^ siècle. — Transportée de l'atelier où elle était fabriquée à la mosquée d'al-Hossaïn par bandes étalées sur des pièces de bois portées par des hommes à pied, elle y était mise en caisses et emportée à dos de chameaux, avec la caravane du *ḥajj* et le *maḥmal*. Dans le cortège qui l'accompagnait dans les rues du Caire, des hommes faisaient des jeux de lances, analogues à

(1) *EI.*, III, 129.
(2) Ibn Battouta, I, 311, 344, 399 et 401 ; *zubda*, 115.
(3) Rifa'at, I, 283.
(4) Qotb ad-din, 213 ; Rifa'at, I, 184 ; ma *note*, pp. 17 et 18.

ceux que Ibn Jobaïr a décrits à propos de la *'omra* du 27 *rajab* : ces lanciers manquèrent à la fête en 1435, parce qu'ils s'entraînaient pour une expédition.

En 1513, le sultan Sélim I aurait envoyé un voile et un *maḥmal* avec la caravane ottomane du *ḥajj*, et il y aurait eu conflit avec la caravane égyptienne (1). Quatre ans plus tard, il conquérait l'Egypte, prenait le titre de serviteur des deux sanctuaires et était proclamé calife. Mais la caravane du voile et du *maḥmal* continua d'être envoyée du Caire par le sultan Mamluk.

En 1806, le cheikh des Wahhabites, Séoud, déclarait que le *maḥmal*, « ce morceau de bois », était une invention satanique. En novembre 1814, Burckhardt a vu arriver le *maḥmal* sur « le chameau sacré » ; Méhémet Ali assista au pèlerinage (2). Peut-être Burckhardt confond-il *maḥmal* et *kiswa*. Durant le XIXe siècle, le pacha d'Egypte a fait les frais du « pavillon » que le Grand Seigneur envoyait chaque année à La Mecque » (3). Le pacha devint vice-roi, puis Khédive en 1866, jusqu'en 1922.

En 1887, c'est avec l'ancien cérémonial que le voile avait été transporté en huit bandes à la mosquée Hossaïn, où le *nāẓir* en prit possession en présence d'un groupe de notables, qui y firent bombance jusqu'au dernier moment de la prière du soir. Les plus belles voix du Caire y firent entendre leurs chants. Les jours suivants, hommes et femmes se pressèrent pour contempler le voile étalé sur les murs, ce que le cheikh Bakhit désapprouve fort (4).

En 1908, mêmes cérémonies, un jour de dhou l-qada, fixé par le khédive qui prenait la tête du cortège à neuf ou dix heures du matin dans une voiture à quatre chevaux. Le *naẓir* du voile,

(1) Aboul-Mahāsin, 569, 15 et 686, 19 ; *Ṣubḥ*, IV, 281 et 183.

(2) Rifa'at, II, 304 ; Burkhardt, I, 362.

(3) MAILLET, *Description de l'Egypte*, II, 157, cité par Omar Toussoun, *Finances de l'Egypte*. Mém. Inst. Egypte, 1924, p. 61.

(4) Je dois à l'amabilité du Cheikh Sa'Id une copie de la description de la *kiswa*, extraite de l'ouvrage du Cheikh Mohammed Bakhit, mufti du Caire, sur « la *sunna* et les innovations ». J'ai négligé ici les descriptions fort bonnes de Lane, qui ont été copiées par Burton. — Je n'ai point repris celles de Battanouni que suivait ma note pp. 18 et 23.

après avoir fait tourner trois fois sur la place, en le tenant à la bride, le chameau du *maḥmal*, tendait le sac contenant la clé de la Ka'ba au Khédive qui le baisait. — Le voile de la Ka'ba et celui du *maqām Ibrāhīm* suivaient, exposés sur des cercles de fer portés par des hommes à pied. — Le voile était exposé dans la mosquée d'Hossaïn pendant deux semaines : les gardiens le laissaient voir aux visiteurs ; ils autorisaient les plus généreux à le toucher et même à participer à la couture de ses divers morceaux, pour la *baraka*. Il était ensuite remis au *maḥmali*, en présence du cadi et de deux témoins. Toute la caravane du *ḥajj* se rendait par le chemin de fer à Suez, où elle était embarquée pour Djedda, où des chameaux la menaient à Mekke le 8 de dhou l-hijja pour le *wuqūf* de 'Arafat (1).

Le voile était remis aux Banou Chaïba qui le gardaient dans une maison voisine d'Aç-Çafā ; ils en couvraient la Ka'ba le 10 de dhou l-hijja. De l'ancien voile dont ils dépouillaient le temple, les broderies d'or et d'argent de la ceinture étaient réservées au Chérif de Mekke ; ou bien au Khédive d'Egypte si le 10 était un vendredi. Le reste du voile était vendu par les B. Chaïba dans des boutiques spéciales, édifiées près de Bāb as-Salām (2).

En 1922, l'Angleterre renonçait à son protectorat sur l'Egypte, et la même année Ibn Séoud affirmait son autorité indépendante sur le Nejd et sur le Hidjaz, pour prendre enfin le titre de roi des Arabes. — Il avait tout d'abord accepté la venue du *maḥmal* égyptien, mais les gardes de celui-ci ayant eu une querelle sanglante avec les gendarmes d'Ibn Séoud, le roi interdit l'entrée de la garde égyptienne sur son territoire. Le Caire envoya des artisans de l'Inde qui tissèrent le voile à Mekke pendant deux ou trois ans ; il semble ensuite avoir été importé d'Allemagne ; enfin il y eut accord avec l'Egypte (3).

Le voile est noir. Son bandeau brodé d'or portait, en 1932, sur la face de la gouttière et du *ḥijr* le nom de Abd al-Aziz Ibn

(1) Rifa'at, bonnes photographies : I, 255, n° 98 ; 261, n° 100 ; 263 et 265, n° 102 ; 277, n° 109 ; II, p. 304, etc.

(2) Rifa'at, I, 297 ; *Ṣubḥ*, IV, 183.

(3) Je dois les renseignements qui suivent à l'amitié de Mohammed Hamidullah.

Séoud, sultan du Nejd et roi du Hidjaz ; on y lit aujourd'hui : « roi des Arabes Séoudites ». L'ancien voile est remplacée d'abord par l'étoffe blanche qui fait prendre l'*iḥrām* à la Ka'ba ; puis le nouveau voile est posé en commençant par le côté de la porte et en finissant par celui de la gouttière. — En 1946, la porte était dorée et l'on s'inquiétait à Mekke des bruits qui couraient sur son départ prochain pour un musée américain, en échange, disaient les journaux, d'une porte magnifiquement décorée, envoyée des Etats-Unis (1).

***

Le voile n'était point le seul don offert à la Ka'ba par les pèlerins. Le calife Omar avait envoyé des objets précieux trouvés dans les ruines de Séleucie-Ctésiphon. Un roi du Thibet, en se convertissant, fit hommage de son idole. En 872, un roi de l'Inde envoya des bijoux.

On recouvrait le *maqām Ibrāhīm*, pierre sacrée, d'une riche étoffe. La porte de la Ka'ba était cachée à l'époque du sultan Mameluk An-Nacir Faraj, fils de Barqouq, sous un voile *burqa* noir, avec une inscription dédicatoire blanche ou jaune ; en 1411, le voile fut blanc. Les B. Chaïba en vendaient aussi les morceaux, mais ils devaient réserver pour le Prince les broderies dorées (2). Les murs intérieurs de la Ka'ba étaient revêtus d'étoffes, offertes par les Princes (3).

La clé de la porte était envoyée, on l'a vu, par le sultan mameluk. Le musée du Caire possède celle qui fut donnée par le sultan Cha'bān en 1363 (4).

C'est, sans doute, un rite d'ordre secondaire dont l'histoire se traîne au long de ces pages ; je crois pourtant utile de s'y intéresser comme une manifestation de plusieurs faits : D'abord, la persistance de l'une des cérémonies préislamiques que Mohammed a conservées pour en tourner l'intention et l'hommage

(1) Voir notamment les photos de Rifa'at, I, 284, n° 111, 112 et 113.
(2) *Ṣubḥ*, IV, 281 et 291.
(3) Qotb ad-din, 219.
(4) Migeon, *Manuel*, p. 208.

vers Allah, donc la vitalité dominante du rite ; la transformation ensuite d'un hommage individuel ou peut-être tribal en celui de la communauté musulmane, représentée par son chef le calife ; enfin le geste d'hommage devenant pour le donateur une affirmation de son autorité, un privilège de sa grandeur, et dans la dissolution du califat, la compétition des Princes. Et toute cette abondante chronique aboutit à un recul de treize siècles ; le voile de la Ka'ba est, avec les sanctuaires, aux mains du souverain de l'Arabie. Il n'y a de nouveau que les pistes d'automobiles, les brouillards du pétrole et l'ombre de l'Amérique.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES
(Hautot par Sahurs, France)

CHANGEMENTS POLITIQUES ET LITTÉRATURE ESCHATOLOGIQUE DANS LE MONDE MUSULMAN

Parmi les nombreuses tendances judaïsantes qui marquent l'Islâm, non seulement dans sa naissance, mais encore dans le développement de ses traditions populaires, on doit ranger en tout premier lieu la tradition daniélique, ou, si l'on préfère, l'attachement constant au système des représentations, aux formes de la sensibilité et aux images même, qui constituent la matière de l'Apocalypse de Daniel.

Et il ne s'agit pas seulement d'une tradition savante : les commentateurs du Coran, quand ils remontent aux sources ont bien plus souvent recours aux secrétaires, aux traducteurs, aux bibliothécaires Chrétiens, qu'aux véritables dépositaires de la tradition rabbinique. Il s'agit de traditions, de celles que l'on peut introduire dans des récits édifiants, de celles que l'on retrouve dans les façons de dire qui accompagnent et qui précèdent l'action.

C'est au même type de tradition qu'appartient le prologue sur la mission d'Abraham, dans le Roman d'Antar, dont le garant est le mythique « ḥanîf » Wahb b. Munabbih ; ou ce récit plein d'anges, sortis tout droit des Sephiroth, qui forme le Balûqîya des Mille et une Nuits, comme celui des Qiṣaṣ al Anbiyâ d'al Tha'alabî. Façon de penser, qui rend inséparables l'action et la foi politiques, et qui s'empresse d'édifier une héré-

sie dogmatique chaque fois que se constitue un parti ou une tendance dynastique. On y trouve des thèmes polémiques avant tout, comme celui qui orne la légende dorée des premiers temps de l'Islâm, et qui montre, par exemple, l'Empereur de Byzance, comme le Négus, recevant avec un profond respect l'invitation que le Prophète leur envoyait, à se convertir, respect si profond, que les mots et les gestes qui l'expriment font oublier l'objet qu'ils concernent et le moment où ils se situent. Ce thème polémique, qui aura une longue carrière, servira à rehausser les « dialogues devant le Prince », dont tous les peuples tributaires d'Orient, et les Chrétiens d'abord, embelliront leur littérature apologétique.

Nous y découvrirons avec étonnement la conversion de plus d'un Khalife, fait du moins aussi merveilleux que les conversions de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius, dans l'Apocalypse de Daniel. Fait, aussi, qui serait incompréhensible sans cet illustre précédent.

Le contenu de *Daniel*, fait de promesses dont l'intensité et l'imprécision pouvaient convenir à mainte circonstance, tant chez les Chrétiens, quand ils regimbèrent sous l'autorité des Khalifes, que chez les Musulmans que tourmentait l'espoir du pouvoir, allait être à l'origine de toute une littérature, dont une grande part demeure à découvrir. Les œuvres qui constituent cette littérature prirent naissance, en général, dans les moments où se produisaient des événements graves, et dans lesquels la foi, quelle qu'elle fût, avait besoin d'être stimulée, soit que cette foi ne dût jouer qu'en faveur d'un parti, qu'il fallait montrer assuré de la dilection particulière de Dieu, soit que le caractère accablant des événements rendît nécessaire un violent recours à des formes nouvelles d'espérance.

Le thème de ces écrits, que nous qualifierons d'apocalyptiques, sera constant : « Les circonstances où nous vivons iront en s'aggravant de façon continuelle, jusqu'au jour où la venue d'un Prince prédestiné ou d'un chef donné par la Providence rendra au peuple, injustement opprimé, qui adore le vrai Dieu, quel qu'il soit, la revanche que mérite, seul, ce culte ». C'est à

travers cette littérature et ses applications, dans les époques où fleurit l'Islâm, que nous nous proposons de porter notre enquête.

L'Islâm, d'ailleurs, n'était pas même encore une promesse, quand Ephrem le Syrien (1) devant les troubles considérables qui marquèrent, sur les confins euphratésiens où il vivait, les luttes que l'empereur Julien menait contre les Perses, et la défaite qu'il subit, composa un sermon prophétique où pointait, par surcroît, le souvenir de la panique qui précédait, de son temps, l'arrivée et le passage des Huns (2). Ce texte, évidemment influencé par l'état d'anxiété où l'on vivait alors dans l'Empire, portant, de plus, la marque et le souvenir des récentes défaites (parmi lesquelles celle de Julien devant Sapor n'était pas la moindre), annonce l'entrée dans le monde des peuples impurs venus de par-delà le Caucase, l'extension de la catastrophe à l'univers tout entier, le désordre et la désorganisation sociale qui la suivront. Puis, il promet, pour la fin des temps, après la destruction des peuples impurs, la venue de l'Antéchrist, ses miracles trompeurs et sa fin, accompagnant le triomphe et la royauté de l'Empereur des Romains, tous événements précurseurs du Jugement Dernier.

Dès ce moment, et dans ce texte, nous assistons à la cristallisation des éléments essentiels du fait littéraire et social que représentent les apocalypses qui suivront celle-ci : au moment d'une crise intense, causée par un fait d'une exceptionnelle gravité, un prédicateur introduit ce fait dans la révélation daniélique (à laquelle l'Apocalypse de Jean avait évidemment conféré une importance particulière dans les milieux chrétiens), puis, tenant ce fait pour une annonce caractéristique des calamités

(1) Sancti Ephremi Syri, sermo II *de Fine extremo*, ed. trad. T. J. Lamy, Louvain, III, col. 187-214. Ephrem vécut de 306 à 380.

(2) Ammien Marcellin, XXXI, c. i à iii, c. xiv (événements de l'année 375). Cfr. F. Altheim, *Attila et les Huns* (trad. franç., Payot, 1952), pp. 72-74. L'auteur de ce livre souligne qu'Ammien a adopté une description plus ancienne du comportement des Barbares, et l'esquisse qu'il fait de la démarche de l'historien romain nous aide à mieux comprendre celle du prédicateur syrien. Notons encore que, pour Ammien lui-même, l'arrivée des Huns faisait l'objet d'une révélation prophétique — païenne celle-là — dont il nous cite, au c. i du L. XXXI, le texte, en vers grecs.

précédant la fin du monde, il prédit les revanches et les consolations qui écherront aux disciples de la vraie foi, avant que le Jugement Dernier ne trouve, enfin, sa place.

Ephrem le Syrien ne manquait pas, en citant ses sources, et en rappelant à l'occasion le nom des Prophètes, à s'inscrire dans la tradition biblique la plus pure, celle notamment qui prédisait, un jour, le retour triomphal des fils d'Ismaël (Gen. XXI, 19).

C'est peut-être d'Edesse, qu'en syriaque aussi, sortit l'Apocalypse connue sous le nom de Pseudo-Apocalypse de Méthode (1) Elle apparut au moment où la puissance des Arabes atteignait, pour la première fois, son apogée. Mais si l'esprit de cette œuvre correspond à celui que nous avons défini à propos de St Ephrem, nous lui trouvons un prologue d'une structure toute différente, où le caractère prophétique proprement dit, cède la place à des traits plus historiques, plus positifs. C'est, en effet, par une esquisse, très schématisée, de l'histoire du monde, depuis Adam jusqu'à Alexandre le Grand, que l'œuvre s'ouvre, et que se fait la révélation et la promesse. Celle-ci concerne la venue des Musulmans (2), sortis du fond de leurs déserts, la défaite de l'Empereur de Byzance, et sa victoire, par la suite, puis la sortie des peuples impurs d'au delà de l'Oxus et de la Caspienne (qu'il ne sera pas malaisé, le jour venu, d'identifier avec les Turcs), et, puis la fin du monde. L'œuvre porte la trace et le souvenir du premier siège de Constantinople (3). Et, comme, dans l'énumé-

(1) Kmosko, *Das Raetsel des Pseudo-Methodios*, Byzantion, 1931, pp. 273-296. Texte grec de cette révélation dans *Monumenta SS. Patrum orthodoxographa*, Bâle, 1569, p. 93 ss. texte latin, *ibid.*, pp. 100-113.

(2) Il y a, dans Ephrem le Syrien, un passage intéressant, concernant les Arabes (*op. cit.*, p. 190, § 3) ... « exietque e deserto populus Agarae, ancillae Sarae filius, qui accepit foedus Abrahae, mariti Sarae et Hagar, et movebit se ut in nomine deserti veniat tanquam legatus filii perditionis ». Ce texte, s'il n'a pas été interpolé, et pourquoi l'aurait-il été, est, de toute manière, intéressant, par l'interprétation catastrophique qu'il révèle, dans les esprits, de la gloire promise à la race d'Isma'ël. Il y a là, en effet, un témoignage de ce qu'à la première atteinte faite par les Arabes à l'intégrité du territoire de l'Empire, il allait se trouver, sur ce territoire, assez de gens informés de cette interprétation, pour être saisis d'une terreur panique et religieuse, et y voir un signe du Ciel. Et ceci explique peut-être un des aspects de la facilité avec laquelle put se faire la conquête.

(3) Καὶ στήσει ὁ πρῶτος τὴν σκήνην αὐτοῦ ἐπαντὶ τοῦ Βυζᾶ...
(Et, le premier, il dressera sa tente devant Byzance).

ration détaillée qu'il nous fait, d'abord, des lieux où passera le conquérant, l'auteur ne fait pas mention de l'Espagne (1), et que d'autre part, il y est fait mention d'expéditions ruineuses vers les îles, nous pouvons songer à situer cette révélation entre 672 et 710.

Epoque de défaite et de découragement dans l'Empire, celle-ci appelait une promesse. C'est dans la ligne de la foi chrétienne qu'elle se fera, naturellement. « Quand sera venu le « fils de la destruction » (l'Antéchrist), le roi des Romains montera au Golgotha, là où est la Croix, il enlèvera sa couronne, et, l'ayant élevée au-dessus de son armée, ayant ensuite battu des mains, il transmettra la royauté des Chrétiens à Dieu le Père. Et la Croix sera enlevée aux Cieux pour la confusion des Juifs ».

Le texte latin, qui remonte à une tradition un peu différente, nous dit (p. 111) qu'après la victoire de l'Empereur romain, toute sa fureur se tournera contre ceux qui auront renié Jésus, ceux-là mêmes dont le texte grec (p. 96), comme le texte latin, mentionne, comme un signe caractéristique de ces temps troublés, l'apostasie devant les envahisseurs.

Pour le reste, et en dehors d'une vision limitée des faits actuels, l'œuvre contient des formules apocalyptiques, qui sont, soit directement empruntées à Daniel ou à Jean de Patmos, soit adaptées, comme cette identification des quatre généraux Musulmans de 634 : Khalid, Karahbil, 'Amru et Abû 'Ubayda, avec les quatre cavaliers de l'Apocalypse (2) dont la conquête devait durer 70 ans, avant de s'écrouler sous les coups de l'Empereur Romain (3). Il y eut, sans doute, — et peut-être en

(1) P. 97. Οἱ γὰρ Βάρβαροι ἔσονται τρώγωνες καὶ πίνοντες καὶ καυχώμενοι ἐν ταῖς νικαῖς αὐτῶν... αἳς ἐρημιώσουσιν Περσόαν τὲ καὶ Ρωμανίαν, Καππαδοκίαν τε καὶ 'Ισαυρίαν καὶ 'Αφρικὴν καὶ Σικηλίαν...

Les Barbares dévoreront, boiront, commettront des excès au cours de leurs victoires, où ils ravageront la Perse, l'Empire, la Cappadoce, l'Isaurie, l'Afrique et la Sicile...

(2) Ce qui rappelle l'expression de Michel le Syrien : « ... et les Tayyâye étaient la grande verge de Dieu... » t II. 3, p. 421.

(3) On pourrait, ainsi, situer la recension grecque, celle qui était destinée à la propagande impériale, à la fin du VII^e siècle, époque où d'une part, le monde arabe était troublé par la guerre civile d'Ibn Zubayr, et où Justinien II se préparait à reprendre une lutte qui lui fut, au reste, défavorable.

retrouvera-t-on la trace — d'autres révélations de ce genre, en ces temps difficiles.

C'est de Syrie, en tous cas, qu'à la fin du règne des Omeyyades sous Merwân al Ḥimâr, naît une forme renouvelée de l'Apocalypse d'Hénoch, dont nous ne possédons pas le texte et dont Michel le Syrien (1) nous dit : « Or, Cyriaque du Siğistân prit avec lui un méchant docteur : Bar Salta de Reš Ayna, et ils composèrent un livre de mensonge qu'ils appelèrent Apocalypse d'Hénoch. Ils y insérèrent des paroles qui signifiaient que Merwân règnerait, et son fils après lui. Le livre ayant été présenté à Merwân par un de ses devins, il le lut et s'en réjouit comme un enfant. Il ordonna que Cyriaque en fît un commentaire, et celui-ci l'interpréta conformément aux désirs du roi... » Ce qui, d'ailleurs, avança les affaires de Cyriaque. Georges Graf, dans sa monumentale *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, a signalé, dès une époque assez haute, à côté des adaptations arabe et copte de l'Apocalypse de Daniel, connues d'ailleurs (1), les écrits pseudépigraphiques de Grégoire, de Pisentios, d'Athanase, de Samuel de Kalamon, et le fameux « Livre des Rouleaux », dont la fortune allait être longue, puisque Jacques de Vitry allait les retrouver aux mains des auxiliaires syriens de l'armée des Croisés en Egypte (2).

La multiplication de ces apocalypses, leurs traductions, la permanence qu'elles connurent parmi les populations vaincues et soumises, le fait que les représentants de celles-ci se mirent au service des princes musulmans pour rappeler ces révélations, au service parfois d'aventuriers ou de conquérants, d'ailleurs, tout cela témoigne de la continuité de la forme de pensée dont Daniel fut, une fois, sinon l'inventeur, du moins le génial organisateur. Une remarque s'impose ici : aucune des œuvres qui

(1) Michel le Syrien, *Chroniques*, édit. et trad. Chabot, Paris, Leroux, 1901, t. II, 570.

(2) O. Löfgren, *Studien z. d. arabischen Danielsuebersetzungen*, Upsala Universitets Arsskrift, 1936, 4, p. 45 sq. F. Macler, « L'Apocalypse arabe de Daniel », *Rev. de l'Histoire des Religions*, XLIX, 265-305. C. H. Becker, *Das Reich der Ismaeliten im Koptischen Danielbuch*, Nachrichten v. d. Kö. Gesell. der Wissenschaften z. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1916, pp. 7-57. G. Graf, *Gesch. der Christ.-Arab. Literatur.*, t. I, pp. 273-292 (Vatican, 1944). Levi della Vida et J. Bignami-Odier, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, Mélanges de l'Ecole Franç. de Rome, 1950, pp. 127 à 148.

nous sont offertes, dans cette littérature apocalyptique, n'est essentiellement originale. Les textes qui nous sont parvenus, sous des formes souvent plusieurs fois remaniées, et dans des copies récentes, sont faits de remplois et de compilations.

Une des plus remarquables d'entre les compilations de l'époque arabe classique, réutilisée et traduite plusieurs fois, est la « Vision de Bahîrâ », œuvre composite, dont la date nous semble devoir se situer sous le règne d'al-Ma'mûn (1).

Tel qu'il nous est parvenu, ce livre complexe vise un double but, à la fois polémique et politique. Comme livre polémique, c'est à la légende dorée de l'Islâm, à l'éducation et à la carrière du Prophète, qu'il s'attaque, essayant de dépouiller cette légende de tout le lustre dont les compilateurs de ḥadîth commençaient déjà à la revêtir, et s'efforçant, avant tout, de ramener l'aventure spirituelle de l'Envoyé de Dieu aux limites d'une aventure humaine et simplement terrestre, ce qui n'excluait pas, bien entendu, que la venue des Arabes fût présentée, comme dans Méthode, et en s'y référant, comme l'un des événements catastrophiques préparant la fin du monde (2). L'ouvrage commence par une vision de type daniélique et se termine sur une suite de prédictions précises s'échelonnant à partir de l'an 1050 d'Alexandre (date mystique) suivant l'ordre et le fond des prédictions du Méthode grec, complétées par les prédictions nécessaires pour conduire ce monde à sa fin sous le 7e Imâm, qui sera aussi le 24e souverain des Arabes. Mais l'auteur ne borne pas là ses

(1) Cfr. notre article de l'*Annuaire de l'Inst. de Philologie et Hist. Orient.*, Bruxelles, t. III, 1935, pp. 1-12. La prédiction que le Bahira renferme de la grande tribulation, qui se situera sous le 7e souverain Hašémite, nous a permis d'identifier ce souverain avec al Ma'mûn, et cette identification est confirmée par un vers d'Ibrahîm b. al Mehdi (Mas'udi, *Prairies d'Or*, Barbier de Meynard, VII, 64) qui l'appelle le VIIe Imam. Quant au « mehdi fils d'A'iša », mentionné en dehors de toute tradition, dans l'apocalypse, il se manifesta, en effet, sous Ma'mûn, et son supplice, le premier infligé ainsi à un descendant d'Abbâs, fit du bruit sous ce règne, en 209 Hg. (Mas'udi, *op. cit.*, VII, 78-80). Il va de soi que notre texte doit être antérieur à ce supplice. D'un autre côté, le fait que le « Roi des Arabes » y est représenté vêtu de vert, évoque irrésistiblement l'acte par lequel Ma'mûn remplaça le drapeau noir des 'Abbassides par le drapeau vert des 'Alides, en 817. L'Apocalypse de Bahîra se situerait donc entre 817 et 824.

(2) Cfr. Ms arabe Paris, 216, f° 158 r°, l. 2-4 : « Et je les mis au courant de la parole de Méthode, que j'avais lue, quand il parle du Royaume des Fils d'Isma'el, de leur extension sur la terre et du pouvoir qui leur y sera donné. Rien ne tiendra devant eux etc... »

ambitions : ce qu'il veut, c'est ramener le Coran au rang d'œuvre humaine. Or, en ce temps où un curieux écrit (1) mettait, dans le camp musulman, le moine Baḥîrâ à l'honneur, parce qu'il avait, ce ḥanîf, reconnu et encouragé Mahomet dans sa mission, de même que Wahb b. Munabbih, Ka'b al Aḥbar et quelques autres; c'est au pieux Baḥîrâ que l'auteur du factum attribuera et l'apocalypse et les véritables « mémoires » où le moine avouera qu'égaré sur les intentions du fils d''Abd allâh, il l'aida à construire l'énorme et pieuse supercherie qui allait devenir l'Islâm.

Ainsi, l'auteur du Baḥîrâ tirait double effet de son œuvre. D'une part, profitant des désordres sans nom, qui depuis plus de dix ans, ensanglantaient le khalifat, il se mettait au service de la propagande byzantine et ranimait, en cette époque tumultueuse du règne de Michel le Bègue et de la révolte de Thomas le Slavonien (2), la perpétuelle espérance en un triomphe final du Basileus et de la foi chrétienne.

De l'autre, profitant du climat de doute qui régnait, en ce moment, dans le monde arabe, sur la nature du Coran, et qui allait aboutir, en 827, à la proclamation du dogme d'un Coran créé, ce Chrétien astucieux utilisait à des fins polémiques une exégèse historique vraisemblable de quelques-uns des passages les plus critiques du livre (3).

Le Baḥîrâ présente, aux yeux du lecteur, la curieuse particularité de débuter par une apocalypse ornée de lions, taureaux,

(1) Il s'agit de l'adaptation, attribuée à Ahmad b. 'Abd'allah b. Sallâm du « Kitâb al Hunafâ' » qui sont « les Ṣabiens d'Abrahâm », c'est-à-dire ceux qui ont suivi la foi d'Abrahâm. A la suite de ceux-ci, antérieurs à l'Islâm, évidemment, et qui « avaient transmis les textes mêmes que Dieu avait révélés à Abrahâm » figuraient Baḥîrâ, Wahb, Ka'b, Ibn Taylân, etc... Baḥîrâ prenait place, ainsi, parmi les scripturaires garants de l'Islâm, que les apologistes arabes opposaient aux polémistes chrétiens. Le livre fut composé par un affranchi de Harûn el Rašîd et passa dans la bibliothèque d'al Ma'mûn. Ibn al Nadim, *Fihrist*, Caire, 1347 hg., pp. 32-33.

(2) Thomas le Slavonien, qui se fit, même, passer pour le fils de l'impératrice Irène, Constantin VI. Cette révolte, soutenue par al Ma'mûn au moment précis où Michel d'Amorium occupait le pouvoir et se mettait à rétablir l'ordre dans l'Empire, témoigne de l'inquiétude où toute restauration Byzantine plongeait, à ce moment, le monde arabe, et peut servir d'indice des espérances qui continuaient à vivre dans le cœur des Chrétiens, soit dans l'ordre réel, soit comme mythe vital, soigneusement entretenu.

(3) Quelques années plus tard, l'anonyme auteur de l'Apologie d''Abd al Masîḥ b. Isḥâa al Kindî systématisera avec bonheur ce genre d'argumentation historique sur le Coran, et ses développements trahiront l'influence proche du Baḥîrâ.

panthères, boucs, tous diversement encornés, à la manière de Daniel et des apocalypses judéo-chrétiennes ultérieures, et de se terminer par une révélation dans laquelle les évocations confuses, reposant sur l'évocation d'êtres fantastiques, voisinent avec de très précises notations sur le nom et le nombre des souverains arabes mis en cause.

D'un autre côté, il introduit la notion nouvelle de Mehdi, dont il fournit une interprétation quelque peu aberrante, en voyant en lui, non pas l'être prédestiné dont la venue devait apporter au monde la période de paix et de bonheur qui succéderait à la venue de l'Antéchrist et des Temps derniers, mais le représentant des dynasties révolues et revendicatrices, que l'Islâm ne connaissait que trop. D'où, dans le Baḥîrâ, cette succession de Mehdi, évincés successivement l'un par l'autre, en attendant l'unification du monde musulman, destiné à céder devant le Basileus — emprunté à Méthode — dont la venue remplirait la terre de justice et d'allégresse. Plus tard, dans les Apocalypses spécifiquement musulmanes, le Mehdi sera seul, à la fin des temps, à occuper cette fonction apaisante. L'usage des pseudo-révélations, employées jusque-là par des Chrétiens, soit dans l'Empire byzantin, où elles jouèrent souvent un rôle considérable (1), soit dans l'empire arabe, au profit d'un prince musulman ou bien au service de l'espérance en une libération, n'allait pas tarder à être adopté par les représentants musulmans des diverses tendances dynastiques et revendicatrices. Mais on aurait tort de ne voir dans ces écrits que le produit pur et simple d'intentions frauduleuses ou d'espérances aux abois, s'exprimant au hasard, en usant d'expressions arbitrairement choisies. La foi subsistait dans ce type de prophéties cent fois

(1) Signalons, par exemple, que Constantin VI, fils d'Irène, perdit, en juillet 792, la bataille qu'il avait engagée contre les Bulgares, sur la foi d'une prédiction de ce genre (Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, p. 91). Lorsque Liutprand se rendit à Constantinople pour y négocier le mariage d'Othon avec une princesse byzantine, il eut l'occasion de constater combien était grand le prestige de ces prédictions, qui tenaient un Nicéphore Phocas éloigné de la capitale, aux dates réputées favorables pour la guerre (Pognon, *L'An mille*, p. 23). D'autre part, beaucoup plus tard, Nicétas Choniate nous montre Isaac l'Ange « mené par le bout du nez » par un astrologue qui lui faisait des révélations d'après le « Livre de Salomon » (Migne, *Pat. Graeca*, t. 139, 774).

répétées, et des traditions, charriées dans les imaginations par le torrent des idées qu'engendrait la constitution des Commentaires du Coran, venaient apporter de nouveaux garants à de nouvelles promesses. En marge de ces traditions, d'autre part, de vieilles méthodes, rajeunies par leur introduction dans le système des idées dominantes, proposaient aux futurs auteurs de révélations le prestige d'une science perdue et retrouvée. Et c'est ainsi que de nouveaux éléments vinrent, à une époque mal définie, mais que l'on peut situer vers le milieu du x[e] siècle, modifier l'antique tradition daniélique, au sein du monde musulman. On a répété à satiété combien les traditions judéo-chrétiennes, les récits composés en écho aux Talmuds, ceux des évangiles apocryphes, jouèrent un rôle dans l'élaboration des commentaires du Coran (1). D'autre part, la tradition des Compagnons du Prophète et des Garants, avait mis en évidence quelques noms, celui de Ka'b al Aḥbâr en tout premier lieu, qui devint bien vite la référence à peu près universelle des commentaires sur tout ce qui touche la révélation juive et les récits relatifs aux Prophètes. A côté de cela, deux images dominaient la scène de la révélation : la figure de Salomon, le roi-Prophète magicien (2), et celle d'Adam, dépositaire, dès l'origine, de toute la science, que Dieu lui communiqua directement, avec le langage, en même temps qu'il le faisait assister au déroulement de l'histoire de toute sa descendance.

C'est pourquoi, très vite, on voit apparaître des révélations, qui ne furent pas seulement arabes, et qui portent le nom de « Testament d'Adam (3) à son fils Seth ». Il y eut au moins une Apocalypse de Ka'b al Aḥbâr dont nous reparlerons.

Si, utilisant à la fois la tradition daniélique et inaugurant de nouvelles formes de révélation, le Baḥîrâ introduisait dans la

(1) Et, sans doute, les nombreuses « Apocalypses » juives de basse époque contribuèrent-elles à enrichir encore ce courant.

(2) Dont la figure est, dans l'Islâm, paradoxalement légendaire.

(3) Ms arabe Paris, 281, f° 103 à 108 v°. Une recension, plus étendue, à partir du texte syraique, a été étudiée, publiée, traduite, par Ernest Renan, *Journal Asiatique*, 1893. Ce texte est une révélation eschatologique destinée à soutenir une doctrine manichéenne ou dualiste, de tendance gnostique — les Arabes auraient dit que c'est une œuvre Batinienne. L'étude interprétative en est encore à faire.

littérature apocalyptique la figure du Mehdi, on vit, très vite, les Alides, responsables par ailleurs de toute une littérature pseudépigraphique, instaurer la légende d'une révélation particulière faite à ʿAlî ou aux siens, et transmise, par eux, à l'humanité. C'est la forme littéraire, souvent employée, qualifiée de Ǧafr.

Ibn Khaldûn a consacré un chapitre de sa Muqaddimat, le 52e, à l'étude de ces prédictions, de leur méthode et de leur autorité. Et son exposé représente, à coup sûr, l'un des aspects les plus vrais du climat où elles fleurirent. Parlant du Ǧafr, il nous dit : « L'origine du Ǧafr fut à l'initiative de Harûn b. Saʿîd al ʿIǧlî, qui était un chef zeidite. Il possédait un livre dont il conférait, en le faisant remonter à Ǧaʿfar al Ṣâdiq. On y trouvait des informations sur ce qu'il adviendrait des gens de la Famille, l'Ahl ul Bayt, en général, et à quelques personnes d'entre eux, en particulier. L'exemplaire du livre qui était entre les mains de Ǧaʿfar était écrit sur la peau d'un petit taureau. Harûn al ʿIǧlî en tira des récits, il le recopia et l'appela Ǧafr, du nom de la peau dont il avait tiré copie. Ce mot, en effet, signifie « petit » ; il a, depuis, servi parmi eux, à désigner ce livre (1) ».

Ce livre, sous une forme allégorique et cachée, nécessitant l'intervention et la bonne volonté de l'interprète, contenait des prédictions dont quelques-unes, touchant la mort de Ǧaʿfar al Ṣâdiq et de Yeḥya b. Zeyd, se réalisèrent, dit-on. Aussi, très tôt, à l'appui de leurs prétentions, les ʿAlides développèrent-ils toute une littérature « mystique » apocryphe, dont une partie est parvenue jusqu'à nous. Le « grand Ǧafr » est attribué à ʿAlî lui-même. Tardif, évidemment, il n'offre pas, dans la confusion voulue de son texte, de détail précis auquel on puisse accrocher une date. Il renferme une suite de prédictions conduisant jusqu'à ce qui semble avoir été sa raison d'être : l'annonce de la

(1) Ed. du Caire, pp. 287-299. Notices et Extraits de la Bibliothèque Impér. (Mac Guckin de Slane), t. XVII, pp. 176-196. Le texte des Notices et Extraits est plus complet que celui du Caire.

fin du monde, la venue triomphale du Mehdi, les luttes ultimes et le jugement dernier (1).

Mais le don prophétique d'ʿAlî ne se bornait pas à un seul objet : en pleine période des Croisades, circula, sous son nom encore, une prophétie en vers, décrivant les avatars que les états musulmans connaîtraient en cette circonstance, elle-même tenue pour annonciatrice des ultimes catastrophes (2). Mais il y a aussi, avons-nous vu, un Ǧafr de Ǧaʿfar al-Ṣâdiq(3), qui donna lieu à une abondante littérature de commentaires. En dehors de l'introduction de nouvelles tendances, principalement talmudiques, et de l'invention de nouveaux auteurs prétendus, de traditions apocalyptiques, en dehors de l'incidence, enfin, de la prétention que formulaient les ʿAlides, de participer dans une certaine mesure à la connaissance des desseins du Créateur, la littérature apocalyptique arabe se distingue de la tradition daniélique pure, par un détail capital : la disparition des êtres fantastiques.

Si, pour les Arabes, la Géhenne est un monstre colossal (4), et si le vs 84 de la surate XXVII annonce qu'au jour dernier, un monstre étrange (al Dâbaṭ) parcourra la terre en accusant les hommes qui n'auront pas cru à l'Islâm (5), les Arabes n'ont, néanmoins, jamais eu le goût des animaux fantastiques, trop proches, à leur gré, des Ghûl, ces vieux ennemis de l'homme.

C'est pourquoi, sans doute, ils préférèrent, très tôt, emprunter les éléments mythiques de la prédiction eschatologique au jeu des lettres et des nombres (ḥisâb al ǧummâl) (6), dont ils

(1) I. Goldziher, « Materialien z. Kenntniss der Almohaden bewegung. Sect. XI » dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesell.*, XLI, p. 123 sq.

(2) Brockelmann, *Gesch. der Arab. Lit.*, I, 44 et *Supp.*, pp. 74-76.

Sur l'emploi des « révélations » au temps des Croisades, voir l'article — classique — de R. Hartmann, « Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit » dans *Schriften der Königsberger Gelehrter Gesells.*, Berlin, 1924.

(3) Brockelmann, *op. cit.*, I, 220. n.

(4) Ghazzâlî en parle longuement dans la *Durratu'lfâkhirat*, éd. trad., Gautier, Genève, 1878, trad. all., Muh. Brugsch, Hanovre, 1924, p. 75 sq.

(5) V. le curieux comm. de Zamakhšarî, qui contraste avec le silence de Ṭabarî sur la description de cet être.

(6) Ibn Khaldun, *op. cit.*, 289-290, 439 sq.

empruntèrent la technique à l'isopséphie cabbalistique, et dont ils firent une doctrine propre aux grands initiés, parmi lesquels les ʿAlides jouaient un rôle, d'une part, et certains maîtres fameux dans la mystique, de l'autre. C'est ainsi que plusieurs Qaṣîda appartenant au genre du ğafr s'organisent intégralement autour d'une mystérieuse révélation jouant autour de combinaisons numérales, d'ailleurs élémentaires : ... « dans la suite, la succession légitime sera établie chez les ʿAbbassides — dit, par exemple, un Ğafr remontant à ʿAlî (1) — et l'un occupera la place de l'autre par convention, et les jours de leur règne paraîtront d'heureux jours. Mais, alors, l'*Alif* viendra, gouvernant seul, et le *Ta'* lui succédera, devant une foule qui ne connaîtra pas la diminution. Cette foule, un *Dâl* s'illustrera à la gouverner, et un Alif sera submergé par elle. Et, après un *Yâ'* qui se sera distingué d'entre les princes, — six ou dix, au moins — se dressera, d'entre eux, le *Tâ'* et le *Ğîm*, victorieux... »

Et ce genre de vers, interchangeables, remplis d'une obscurité voulue, appelle un commentaire, qui pourra se faire indirectement, par la révélation d'une mystérieuse ou subtile méthode d'équivalences (2), ou, directement, en clair, au cours d'un récit historique. C'est déjà la méthode qu'employa Cyriaque de Siğistân en présentant à Merwan II la pseudo-Apocalypse d'Hénoch. L'emploi du récit historique marquera, ultérieurement, une nouvelle étape, qui transformera l'Apocalypse obscure en un pamphlet auquel il ne manquera guère plus que le nom propre des contemporains visés par le poète.

(1) Ces cinq vers sont tirés de la Qaṣîda du Cheikh Kamâl Ud Dîn al Râğî (Brock., *G. A. L.*, 1,463 et *Supp.*, 838. Ms. ar. Paris, 2669, f° 2v°). L'auteur présente ainsi son œuvre : O vous qui questionnez sur ce qui fait le souci des princes et sur les maîtres qui gouverneront l'Egypte, je vous fais l'annonce allégorique de leur succession continue, dans la suite qui enchaîne l'une lettre à l'autre. Et c'est ce qui a été appelé *Sirru' Ğafr* par celui qui surpasse Layth, Imâm riche en savoir, je veux dire ʿAlî, en entendant que, par le savoir qu'il a détenu, à l'égard de ce qui fut secret, il a été l'Elu...

(2) Il y existe un grand nombre de ces « commentaires » parmi lesquels les plus célèbres sont d'abord ceux que l'on attribue à Muhy ul Dîn al ʿArabî (Brockelmann, *G. A. L.*, 446, n° 77, 78, 80, et *Suppl.*, p. 798, sur l'attribution probable de 78). Le Cheikh Kamâl ul Dîn al Râğî' a composé, lui aussi, une Miftaḥu'l Ğafri 'l Ğâmi'. On trouve, dans le Ms ar. Paris, n° 2669, f° 4, r°-10 v° un long commentaire, détaillé, illustrant la *qaṣîda* dont nous avons tiré quelques vers.

Car, toujours, ces œuvres, d'un niveau souvent médiocre, et que l'imprécision prétentieuse accolée à un langage vulgaire rend peut-être, plus que son caractère énigmatique, d'un abord difficile, ces œuvres sont écrites en vers. Et vers médiocres. Car, si le poème attribué au Šeykh Muhy ul Dîn b. al 'Arabî, sous le nom de « Ṣîḥatu'l Bûm fî Ḥawâdîthi'l Rûm (1) », est écrit dans un vers que l'on peut scander (Basîṭ), et dont la rime est constamment respectée (c'est une lâmîyat), la scansion de beaucoup de ces œuvres, comme l'Apocalypse dite de Ka'b al Aḥbar, le poème de Kamâl ul Dîn al Râǧî, sont coulés dans une forme qui renferme tous les inattendus du vers libre !

On sent bien que, à mesure que l'on avançait dans le temps, le milieu auquel ces œuvres étaient destinées se popularisait, et désirait plus de saisir immédiatement le fond rassurant, l'évidence ou du moins la probabilité formelle des choses, que de jouir de la forme et de son contenu de rêve (2).

Il n'est pas mauvais, ici, de rappeler au passage, que, dans les périodes où le symbolisme littéral s'installa chez les Arabes, existait, dans les esprits, une sorte de système commun de représentation, système reçu d'abord dans cette partie de la classe lettrée, mais non consacrée à la religion, celle des marchands, des clercs de chancellerie, puis dans celle des demi-lettrés, qui forment ordinairement le monde des nouvellistes et des partisans. Cette représentation des choses est, au x^e siècle, synthétisée par la doctrine et l'Encyclopédie des Frères Sincères (Rasâ'il al Ikhwân al Ṣafâ'). Ceux-ci, même, s'attachent, dans le schéma général de leur doctrine, à traiter longuement (3) de certains aspects cosmologiques de l'astrologie et enseignent (4) « que l'apparition du Ṣâḥib al 'Amr, pour lequel ils mènent leur propagande, est déterminée par la conjonction des astres ». Or,

(1) Ms ar. Paris, 2669, f° 109 v°-116 r°, cfr. Brockelmann, *G. A. L.*, p. 442, n° 10.

(2) Il est, pourtant, des recueils d'apocalypses populaires composés en pleine époque turque, qui témoignent, malgré la médiocrité de la matière, d'un soin passionné. Citons, par exemple, le splendide manuscrit astrologique et divinatoire Ms arabe, Paris, n° 2602.

(3) *Rasâ'il Ikhwân al Ṣafa'*, éd. Caire, 1928, 2^e partie, 2^e épître, « sur le Ciel, l'Univers, les Sphères et les Planètes, et 3^e par., 3^e ép., sur l'Homme-microcosme et « sur son caractère de résumé de la Table bien gardée ».

(4) Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islâm* (trad. Arin, Geuthner, 1920), notes 89-90, pp. 286-287.

c'était pour ce monde-là, comme aussi pour les auditeurs de récits populaires, pour les badauds des places publiques et des cours de mosquée que l'on composait les Apocalypses. La subtilité du jeu cabalistique que constituait le calcul littéral, était une présomption de preuve, s'appuyant sur une croyance communément répandue, depuis une haute époque, dans le monde hellénistique, celle de l'harmonie entre les « éléments » matériels, les nombres, les planètes, les tempéraments et les noms mystérieux qui fondent les rapports naturels entre le Créateur et ces Intelligences des Sphères, à l'influence desquels chacun croyait plus ou moins.

Aussi est-ce à cette idée d'une création successive, régie chaque fois par l'Intelligence d'une sphère, que l'auteur de l'Apocalypse de Ka'b al Aḥbâr a recours, pour introduire son factum (1) : « Car Dieu... avait créé d'un grain de lumière blanche Mahomet..., puis il avait créé les sept cieux et les sept terres. Dans chaque ciel, il avait créé une planète, et sur chaque planète, un monde, suivant le nom de cette planète. Il avait créé dans le VII^e^ Ciel une planète qu'il avait appelée *Zuhal* (Saturne) et, symétriquement, il créa, dans la VII^e^ Terre, un peuple qu'on nomma serviteur de Zuhal. Parmi ceux-là, les fidèles adoraient Dieu... et les rebelles, Zuhal. Il leur accorda de subsister 13000 ans. Puis, il les fit mourir et les enfouit dans le tombeau. Il dépeupla leurs campagnes, dessécha leurs mers, puis il les assembla, les ressuscita et les jugea. Il mit les rebelles dans le feu, et les fidèles dans son Paradis. Ensuite, il créa dans le VI^e^ Ciel une planète, etc... »

Et cette création se continue jusqu'à celle de notre monde, celui du peuple d'Adam, dont l'auteur racontera l'histoire, avec un sens synthétique et une perspective qui parlent immédiatement aux imaginations.

Dans tous ces récits, on retrouve une vieille croyance encore, celle des retours successifs, formant les époques de la nature, dont Ibn Khaldûn dans le chapitre que nous avons déjà cité, sou-

(1) Ms ar. Paris, 2602, f° 128 v°.

ligne le caractère probant qu'elle conférait aux procédés cycliques de la divination.

Cette vieille croyance, touchant la création terrestre, avec son caractère millénariste, d'une part, et la certitude que l'Islâm avait imposée aux esprits, de l'autre, d'un jugement à une date fixée, dont Dieu avait peut-être fait quelque part l'annonce, faisait, en somme, de la science divinatoire, et malgré les répugnances des hommes pieux et conformistes, une activité légitime de l'esprit.

Et, quand cette activité était mise sous forme de tradition pieuse, elle revêtait un caractère plus légitime encore.

Ibn Khaldûn souligne (Muq. c. 58), le rôle que le Mehdi 'Ubayd Allâh sut faire jouer, dans son activité de propagande, à l'ensemble de ces tendances, et fait allusion aux commentaires subtilement orientés qu'il sut donner au Ğafr remontant à l''Alide Ğa'far al Ṣâdiq.

Nous n'avons pas rencontré, jusqu'ici, de traité complet de ce genre, concernant la dynastie des Fatimites (1).

Mais, à une époque plus tardive, il n'est pas d'événement marquant, dont l'importance ne fût soulignée par une Apocalypse, les conséquences affectives utilisées, soit à des fins pieuses, soit à des fins politiques. Car les fins pieuses, et en tout premier lieu l'indispensable retour à Dieu, la Tawbat, ne sont pas exclues des préoccupations des auteurs d'Apocalypses. Certains événements historiques revêtent d'ailleurs le caractère de grande tribulation, et, parmi eux, au premier plan, la prise de Constantinople, qui, dans les imaginations musulmanes, devait jouer un rôle significatif en annonçant l'établissement universel de l'Islâm, événement préalable au Jugement. Aussi les Apocalypses sur la prise de Constantinople se multiplièrent-elles.

Après la chute de la capitale byzantine, en 1204, une vieille apocalypse largement répandue, et dont les adaptations se

(1) On verra plus loin une allusion à un descendant de Fâṭima, considéré comme « le Prince du Triomphe et de la Royauté ».

multipliaient au loin (1), est reprise, vraisemblablement par les Chrétiens Melchites de Terre Sainte, sous le titre de « Apocalypse de Sibylle, fille d'Heracl(ite), le sage d'Ephèse, et l'explication qu'elle donna au rêve que cent nobles hommes eurent en une même nuit et en un même moment ».

La succession des événements qui constitue le fond du texte et se déroule jusqu'à la lutte des Rûm et des Francs, et de la catastrophe (« ruine de la grande ville d'Orient »), qui s'ensuit, ne laisse aucun doute sur la circonstance tragique qui provoqua la réutilisation de cette œuvre. Et l'intention de propagande retrouve celle de Méthode et de Baḥîrâ, quand on nous y promet le retour de l'Empereur Romain, cet éternel gagnant aux yeux de l'opiniâtreté chrétienne d'Orient.

Mais, si les Chrétiens espéraient dans un sens, les Musulmans ne cessaient pas d'affirmer leur espérance, dans l'autre. Et nous trouvons des promesses de la prise de Constantinople, d'une part, de la Grande Rome, de l'autre. Maqrîzi, sous le règne de Malik Ašraf Khalîl, successeur de Malik Manṣûr Qalawûn, mentionne que, lorsque l'on prit Saint Jean d'Acre, on trouva « dans un coffre de marbre rouge, sur une table de plomb (2) écrite en « lettres romaines », cette prédiction : « cette contrée sera foulée par des hommes appartenant à la nation d'un prophète arabe, auteur d'une religion, qui domptera tous ses ennemis. Sa religion sera la plus importante de toutes les religions, son peuple subjuguera toutes les provinces qui composent l'empire de Perse, toutes les nations soumises à celui de Rome. Vers l'an 700 (3), cette nation conquerra tous les pays habités par les Francs et ruinera les églises... (4) ». Annonce de la revanche sur les Francs d'abord, promesse de la Grande Conquête, ensuite !

(1) J. Schleifer, *Die Erzahlung der Sibylle*, Vienne, Akad., Phil.-Hist. Kl. 25 avril 1907, éd., trad. comm. des versions arabe, éthiopienne et de la recension carschounie. S. G. Mercati, *E stato trovato il Testo greco della Sibylla tiburtina*, Mél. Grégoire, Bruxelles, 1949, p. 473 ss. Abel, « Un Pamphlet chrétien d'Orient sur la prise de Constantinople », *Revue belge de Phil. et Hist.*, 1951, Chronique de la séance du 12-11-50 de la Soc. Belge de Phil. et d'Histoire.

(2) Cfr. l'antique usage magique de la Defixio.

(3) Cfr. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamelouks d'Egypte*, II, 1, p. 128.

(4) St Jean d'Acre fut prise en 1291 : 690 hg la « prédiction » était bien faite !

C'est sous une forme plus nuancée, avec à la fois un souffle cosmique et épique, que la Sîḥatu'l Bûm, attribuée au Šeykh Muhy ul Dîn, annonce la prise de la grande ville comme un gage de Dieu, donné aux immenses armées que la Foi aura fait lever sur le sol arabe, à la suite des temps et des révolutions, dont la succession aura été démonstrative (1). Plus curieuse, encore, si possible, est l'œuvre en prose, et anonyme, que renferme le même Ms parisien 2669, f° 47 v° à 56 r°, où l'on annonce la prise, non plus de Constantinople, mais de la grande Rome pour laquelle on reprend la description fantastique qu'en donne Ibn Khurdadhbîh (2). Cette ville sera prise par le descendant de Fâṭima. Il s'appellera Muhammad b. 'Abd Allâh, comme le premier Muhammed, dont il sera, comme le mehdi de plusieurs apocalypses, la réplique, la « figure de retour ». Sa venue et cette conquête seront suivies de la fin du Monde, de la venue du « Mehdi de la fin des temps », et de la « mort du Sufiyanide ». Ce récit est curieusement composé d'une infinité de souvenirs mystiques, entremêlés des éléments d'une érudition prolixe. Mais il n'a pas le rude accent d'écho aux catastrophes politiques, que l'on trouve dans la révélation de Sibylle ou dans la Sîḥatu'l Bûm.

En revanche, c'est en pleine lutte politique que nous plonge la suite du commentaire au poème du šeykh al Râǧî (3), commentaire qui porte sur une figure mystique, constituée en ordre principal par les lettres de noms sacrés: ... «Et si l'on divise la valeur des lettres symboliques par le nombre spécifique du Nom sacré, et si l'on établit le rapport... cela fait 693. Ceci est la date qui marquera l'avènement d'une puissance, l'écroulement d'empires, la fin de carrières, l'apparition de changements, la ruine de pays, la perte de bien des créatures... » Dieu décide, et il n'est personne qui puisse décider à sa place... » Or, en 1294,

(1) Dans un travail, à paraître prochainement dans *Byzantinoslavica*, nous étudions les tendances apologétiques et hérétiques de cet écrit, dont l'introduction révèle une nette influence 'alide.

(2) Comp. le f° 47 v° au Kitâb al Masâlik wa'l Mamâlik (Bib. Géog. Arab.), trad. De Goeje, pp. 86-88.

(3) F° 3 v° à 8 r°.

nous enregistrons la mort de Koubilaï Khan, et Timour devient empereur, en 1295, le Ghazân Khan, en Perse, se fait Musulman.

« Si l'on combine ce nombre avec celui des lettres du cercle extérieur, cela fait 718. Ceci est la date où se produiront de grandes guerres et de profondes dissensions ». A un an près, ceci nous reporte au soulèvement des Nusayrîs, à l'apparition en Syrie d'un faux Mahdi.

« Si l'on met en rapport avec ce nombre la valeur cachée des lettres des sourates (les lettres isolées) c'est, dit, pour conclure ses prédictions, l'auteur du factum, le commencement de l'élévation (premières années du règne véritable de Muhammed al Nâṣir b. Qalawûn) (1).

On sait que ce souverain fut un de ceux dont les premières années connurent les plus étonnantes tribulations, jusqu'en 1303, année qui fut vraiment, par les succès qu'il remporta, « le commencement de l'élévation ». Et l'on comprend que ce fut aux environs de cette date que s'arrêtât une révélation suggérée sans doute par ceux qui formaient le parti du prince, parti puissant, qui allait donner à l'Egypte quelques années d'équilibre et de grandeur.

D'autres événements ne manquèrent pas de marquer l'histoire de l'Egypte, où, au XIVe et au XVe siècle, foisonnèrent les « Révélations ».

Si, une fois passé le danger franc, tous ces écrits rappellent les Croisades et la victoire de Saladin, l'image du passage des Mongols s'y projette à son tour, dans la longue épopée historique qui constitue l'Apocalypse de Ka'b al Aḥbâr.

« Tout à la fin de la huitième période, en vérité,

Tu verras deux assaillants se précipiter avec la plus [grande violence.

« On nomme l'un Timour Bek, et à la fin du règne qui aura été [le sien

le pouvoir (en Egypte) sera occupé par les Circassiens ».

(1) *Op. cit.*, f° 8 r°.

Et, Ka'b al Aḥbâr, ce garant fidèle des premiers temps de l'Islâm, déroulant jusqu'au bout le récit des afflictions des hommes, présente successivement l'évocation des dissensions de l'Egypte et de la Syrie sous les Mamluks Circassiens, de la prise de Constantinople par les Turcs, de l'invasion de la Syrie, puis de l'Egypte par ceux-ci, jusqu'au moment où la division se glissera parmi eux, annonciatrice de la fin des temps, étape ultime que l'auteur de l'Apocalypse aborde avec une visible et pieuse satisfaction.

L'Islâm, dès ses origines, n'a-t-il pas été l'espérance de la fin du monde, et les Turcs n'étaient-ils pas assimilés, depuis longtemps, aux peuples qui en présageraient la venue par leur arrivée ?

Ce bref aperçu ne donne qu'une image très incomplète de ce que fut la littérature polémique de langue arabe. D'ores et déjà nous pourrions énumérer une quarantaine d'Apocalypses et de « révélations » diverses, qui se situent dans toute l'histoire des pays musulmans, y compris, et surtout, après la conquête turque.

Elles sont attribuées, soit aux grands mystiques, Ibn 'Arabî, Ghazzâlî, soit aux astronomes et aux mathématiciens, Abû Ma'šar, al Khwârizmî, aux théologiens : al Bûnî, al Ṣafadî, et toutes concernent des moments douloureux de l'histoire des « deux-terres », l'Egypte et la Syrie. A mesure que le *tawakkul* s'installait dans les esprits, avec le sentiment de l'impuissance humaine à sortir de la confusion des événements, le caractère irrésistible du mouvement des choses s'imposait à eux et il n'apparaissait plus de science que dans la connaissance — mystique, puisque tout savoir aboutissait là, désormais — de ce déroulement. Il n'était non plus d'espérance, désormais, dans un monde unifié sous l'autorité d'un peuple étranger, guerrier, et vraiment impérial, que dans un arrêt du destin mettant fin à sa domination, puisque les prédictions sur la fin du monde, basées sur l'identification des Turcs avec GOG et MAGOG, ces vieux prodromes des ultimes catastrophes, s'étaient bien vite révélées abusives.

La lecture, l'analyse sommaire, la publication de ces Apocalypses sera une tâche longue, et, souvent, par les caractères de répétition des prédictions, rebutante. On n'oubliera pas, toutefois, que,

littérature populaire, elles nous offrent, sur ce point, un document inestimable, car elles nous aident à saisir, dans leur réalité psychologique profonde et élémentaire, la réaction même des peuples au cours de l'histoire.

Et cette investigation, « par l'intérieur », qui prolonge celle des cantilènes comme le Digenis ou le conte d'Omar al No'mân, des épopées de propagande comme le Seyyid Baṭṭâl, le Roman d'Antar, la geste des Beni Hilâl, mérite, nous semble-t-il, d'être conduite.

Elle nous révélera, aux siècles scholastiques de l'Islâm, un aspect de l'âme populaire, aussi intéressant, plus actuel, encore, si possible que celui des récits « bourgeois » des Mille et une Nuits.

Armand Abel
(Bruxelles)

HERMES TRISMEGISTUS AND ARAB SCIENCE (*)

1. In recent decades, the study of texts bearing the name of Hermes Trismegistus has made, for various reasons, considerable progress. As for the Greek and Latin texts, it was almost exclusively the interest in the religious and philosophical teachings of the "Thrice-Great" that attracted scholars. But beside that, steadily growing attention was being paid to the Hermetic literature in Arabic, which is known in a considerable number of texts. Some of them have already been subjected to minute investigation by scholars such as H. Ritter, J. Ruska, and P. Kraus. They, in their turn, were mainly concerned with the astrological, alchemical, and magical theories laid down in those texts (1). The moment has now come to view the significance of the Arabic *Hermetica* as a whole.

The problem presents itself to us initially in a twofold form :

(1) What does Arab science owe to the religious-literary movement called Hermetism ?

(2) To which degree does Hermetic literature in the Arabic language enlarge and complete our knowledge of the Hermetic heritage in the classical languages ?

Both these questions involve another, the answer to which will form the basis and the final aim of our research, namely :

Can an exact definition of the specific character of Hermetism

(*) Enlarged and annotated version of a paper read at the 7th International Congress for the History of Sciences, Jerusalem, August, 1953.

(1) See the present writer's paper, reported in *ZDMG*, 81, p. LXIV f.

be given, so as to serve as a criterion by which the "genuineness" of Hermetic writings can be judged ?

That means with regard to our first question :

What is the particular character of the Arabic writings ascribed to Hermes ?

And with regard to question two :

Is there any genuine relationship between the *Hermetica* in Arabic and those in Greek and Latin, on account of which the extension of classical Hermetism by Arabic texts may be regarded as a legitimate one ?

2. Thanks to the work of Father A.-J. Festugière, we are now able to pose these questions. In his admirable book *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1), he makes for the first time a serious attempt to take the *Hermetica* as a whole, in accordance with opinions already expressed by A. Dieterich, W. Kroll, and J. Ruska. He does not content himself with studying the philosophico-theological writings that are called by him "l'hermétisme savant", but for the first time he analyses the entire bulk of astrological, alchemical, and magical *Hermetica* in Greek and Latin, which he terms "l'hermétisme qu'on pourrait dire populaire". He insists on the fact that this part of Hermetic literature is by no means "une branche secondaire et tardive de la révélation hermétique", but is "au contraire la production la plus ancienne, celle qui a donné sa forme et servi de modèle, du moins pour une grande part, à l'hermétisme savant" (2). The texts belonging to popular Hermetism are scattered over a vast number of ancient and recent publications and of manuscripts, and are not as easily accessible as those forming the so-called *Corpus Hermeticum* or the excerpts from Hermetic writings preserved by Stobaeus (3). The excellent literary survey of this literature and the penetrating discussion of its

(1) Vol. I. *L'astrologie et les sciences occultes*, 1944 (2nd ed., 1950). Vol. II. *Le Dieu cosmique*, 1949. Vol. III. *Les doctrines de l'âme*, 1953. Vol. IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954. See also the same author's paper *L'Hermétisme*, in *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund*, 1947-48, I, Lund, 1948.

(2) Vol. I, p. VII.

(3) The last-mentioned are now collected in vol. I of W. Scott's *Hermetica*, 1924.

contents, with which Father Festugière has presented us, constitute a very considerable measure of asssistance for the student, who is still lacking an up-to-date and comprehensive standard edition of the popular *Hermetica* comparable to those we already possess of the *Corpus Hermeticum* (1).

Regarding the nature of popular Hermetism in general, Festugière says :

"Dans ce domaine, Hermès paraît n'avoir été qu'un des prête-noms dont on se sert à l'époque hellénistique pour contenter le besoin de révélation qui travaillait alors un si grand nombre d'esprits... D'un mot, il n'y a pas d'occultisme proprement hermétique, en ce sens que les écrits du Trismégiste sur ces matières n'apportent rien de neuf" (2).

Now, Festugière's opinion of learned Hermetism is not so much different from that of the popular, which we mentioned before, namely :

"On se trouve en présence de doctrines qui n'offrent aucune originalité, mais sont devenues, depuis l'éclectisme, le bien commun de toutes les sectes... Ces doctrines hermétiques sont diverses et inconciliables parce que l'auteur, souvent dans un même traité, ne fait que suivre les grands courants de l'époque, lesquels ne s'accordent point" (3).

No doubt, the common characteristic of this vast and very inequal literature, which justifies our referring to it as "Hermetic", in spite of all the divergencies and inconsistencies obviously existing in it, is first and foremost the alleged Revelation, which replaces philosophical argument as well as scientific proof, no matter what the subject under discussion may be, Religion, Cosmology, Ethics, Astrology, Alchemy, or Medicine. In the first treatise of the *Corpus Hermeticum*, the *Poimandres*, it is Hermes himself upon whom the revelation is bestowed ; in

(1) *Corpus Hermeticum*, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, I-II, Paris (Budé), 1945, vol. III-IV to appear. — Vol. II-IV of Scott's *Hermetica* (1925-1936), completed after the editor's death by A. S. Ferguson, are even now of undiminished value.

(2) *Révélation*, I, p. 354 f.

(3) *Ibid.*, II, p. IX-X ; cf. also *L'Hermétisme*, p. 8 ff.

other writings, Hermes confers it on Asclepius, his son Tat, and others. In other texts again, the pupil obtains heavenly wisdom by discovering a hitherto concealed book, an inscription on a table, and so on.

3. Now, all this equally holds good for the Hermetic literature in Arabic. But, unfortunately, only in a very few cases up to now have quotations from *Hermetica* in classical languages been traced in the Arabic writings ascribed to Hermes or derived from him, and not a single *Hermeticum* as a whole has been preserved in both languages, so far at least as our present knowledge extends.

L. Massignon has added to Festugière's first volume a list of the Hermetic writings in Arabic, to which he prefixed some remarks on the general characteristics of this literature (1). These remarks summarize a paper read in Ascona at the *Eranos-Tagung* of 1942, but, unfortunately, this paper has not yet been published. Massignon's remarks merely open the discussion, and indeed cannot be regarded as definitive, as the bibliographical survey on which they are based is, on the one hand, incomplete (2) and, on the other hand, contains some titles of books the Hermetic character of which is still to be proved (3).

Under these circumstances, it is certainly premature to say : "C'est grâce à Hermès-Idris que la tradition hellénistique réclama droit de cité dans l'Islam, alors que la syllogistique et la métaphysique d'Aristote n'y étaient pas encore admises".

This leads us to repeat our previous questions : Is it only the continuation of a traditional literary manner that presents

(1) P. 384-400, and the addenda on p. 438 f. of the second edition.

(2) Add, e. g. (1) the Sayings of Hermes preserved in Ḥunain Ibn Isḥāq's *Ādāb al-falāsifa*, part II, ch. 13 ; (2) the writings of Apollonius examined by the present writer in *Islamica*, IV, p. 551 ff. (add the manuscript Wehbi 892, discovered by H. Ritter) ; (3) the *K. sirr al-asrār* of 'Uṭārid al-Bābilī, from which forty-five aphorisms are quoted in the *Ghāyat al-ḥakīm* (« *Picatrix* »), ed. Ritter, 1933, pp. 319-323.

(3) Among these, I am inclined to count (1) the writings of Pseudo-Empedocles (the « éléments hermétiques », which Massignon finds in al-Shahrastānī's account of Empedocles, are in fact general characteristics of Gnostic systems) ; (2) the theories of Aḥmad Kayyāl, as reported by the Ikhwān al-Ṣafā' (the Ikhwān do not quote Kayyāl's name explicitly, as might be inferred from Massignon's words ; see also al-Shahrastānī, ed. Cureton, p. 138 ff.). I hope to deal with the Pseud-Empedoclean writings shortly.

itself in the Arabic *Hermetica* ? Or how far can the contents of these writings prove that they are the true successors of their classical ancestors ?

4. Let us review in brief the small number of Arabic *Hermetica* already examined with regard to this question. The most important of them, published in Arabic and fully translated, is *De castigatione animae,* now translated into English and amply annotated by W. Scott (1). One finds in the notes a good many more or less literal parallels from the Greek *Corpus Hermeticum.*

Another attempt was made by H. E. Stapleton, in collaboration with G. L. Lewis and F. Sherwood Taylor. In 1949, these scholars published a translation of all the Sayings of Hermes quoted in the *K. al-mā' al-waraqī* of Ibn Umail (2), which had previously been edited under Dr. Stapleton's supervision by M. Turāb 'Alī (3). For one only out of the thirty quoted sayings were the authors able to produce a Greek text ascribed to Hermes. The other parallels from Greek alchemists were very slight in themselves, and not directly attributable to Hermes.

A considerable number of Arabic *Hermetica* have also been analysed by J. Ruska (4). Of the *Tabula Smaragdina* no Greek source has been found so far. Among the other texts, the most important are the *Secret of Creation* by Apollonius of Tyana and the *Treasure of Alexander.* Ruska's analyses of these books are not very helpful in solving our problem, as he was more interested in other questions connected with them. On the other hand, the brilliant investigation of the *Secret of Creation* by P. Kraus (5) led not only to the discovery of the time of the author, who lived under the Caliph al-Ma'mūn (813-833

(1) *Hermetica,* vol. IV, pp. 277-352. Further Arabic mss. have been discovered by the present writer (Aya Sofia 1843) and by P. Kraus (Cairo, Taimūr, *akhlāq* 290).

(2) *Ambix,* III, pp. 69-90.

(3) *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muḥammad bin Umail,* by M. Turāb 'Alī, H. E. Stapleton, and M. Hidāyat Ḥusain (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,* vol. XII, n° 1, 1933).

(4) *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur,* 1926.

(5) *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam,* II (*Mém. de l'Inst. d'Egypte,* t. 45), Cairo, 1942, pp. 270-303.

A. D.), but also showed close parallels between "Apollonius" and his contemporary, Job of Edessa, who wrote in Syriac, as well as the indebtedness of the writer of the *Secret of Creation* to the *De natura hominis* of Nemesius of Emesa (about 400 A. D.), who wrote in Greek, or to its source. As for the books of Krates the Sage and al-Ḥabīb, both published in M. Berthelot's *La Chimie au Moyen Age*, I tried to show that they were later than the *Turba Philosophorum*, the Arabic original of which goes back to the tenth century (1). Some other texts may be left unmentioned (2).

5. Since Massignon's survey appeared several Hermetic texts have been discovered, and that in an Oriental language in which no such texts had been known up to then, i. e. in Coptic. The library of Chenoboskion, which was unearthed by fellahs of Nag'-Hammadi in Upper Egypt in 1946, contains, among others, five Hermetic treatises, four of them hitherto unknown, the fifth being the famous *Asclepius*, until now only known in Latin translation (3). This discovery, by which the foundations of our study of the Hermetic tradition may well be greatly alterted, can at present only be registered, with expression of the hope that the new texts may very soon be made accessible.

In order to make clear what may be hoped for from further investigation of these texts, two examples will be presented here, the first illustrating the relationship between Arabic and Greek tradition, the second showing the influence of Arabic *Hermetica* on the development of science.

6. Abū Ma'shar, the famous astrologer (d. 886 A. D.), relates in his *K. al-ulūf* as follows : (4)

(1) Cf. for the time being my Amsterdam paper of 1950 : *The Place of the Turba Philosophorum in the development of Alchemy*, which is simultaneously appearing in *Isis*.

(2) I wish, however, to draw attention to G. Levi della Vida, *La Dottrina e i Dodici Legati di Stomathalassa, uno scritto di ermetism opopolare insiriaco e ina rabico*, 1951 (Accad. dei Lincei, Classe di Scienze morali. etc., *Memorie*, ser. VIII, vol. III, fasc. 8).

(3) H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte*, in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, 1950 pp. 91-154.

(4) The account translated here is preserved in Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, p. 16 f. Some readings have been corrected from Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, p. 6 f., 346 ff.

"He (i. e. Asclepius) was a pupil of Hermes the Egyptian. Abū Ma'shar says : There were three persons called Hermes. Hermes the First, he upon whom the threefold Grace was conferred, lived before the Flood. The meaning of Hermes is appellative, as is the case of Caesar and Khusraw. The Persians, in their historical books, call him Hōshang (1), that is, the Righteous, and it is he whose prophecy the Ḥarrānians mention. The Persians say that his grandfather was Kayōmarth, i. e. Adam. The Hebrews say that he is Akhnūkh (Enoch), i. e. Idrīs in Arabic.

"Abū Ma'shar says : He was the first to speak of upper things, such as the motions of the stars, and his grandfather, Adam, taught him the hours of night and day. He was the first to build sanctuaries and to praise God therein, the first to think and speak of medicine. He wrote for his contemporaries many books of rhythmic poems, with rhymes known in the language of his contemporaries, about the knowledge of terrestrial and celestial subjects. He was the first to prophesy the coming of the Flood and saw that heavenly plague by water and fire threatened the Earth. His domicile was the Ṣa'īd of Egypt, which he selected for himself, and he built there the sanctuaries of the Pyramids and the temple towns. It was because of his fear that wisdom might be lost that he built the temples, namely, the mountain known as al-Barbā, the temple of Akhmīm (Panopolis), engraved on their walls drawings of all techniques and their technicians, made pictures of all the working-tools of craftsmen, and by inscriptions indicated the essence of the sciences for the benefit of those who were to come after him (2). In doing so, he was guided by the desire of preserving science for later generations and by fear that its trace might disappear from the world.

(1) The identification of this name, mis-spelt in the manuscripts, is due to C. F. Seybold, in *ZDMG*, 57, p. 807.

(2) A fine collection of such drawings may be found in *The Legacy of Egypt*, 1942. It is easy to see how from accounts like this later stories of supernatural wisdom contained in the hieroglyphic texts developed.

"In the tradition handed down from the ancestors it is stated that Idrīs was the first to study books and to think about sciences, and that Allah revealed to him thirty pages (of the Heavenly Book). He was the first to sew clothes and to wear them. Allah exalted him to a high place (1).

"Hermes the Second was one of the inhabitants of Bābil (Babylon). He lived in the town of the Chaldeans, Bābil. He lived after the Flood in the days of Nazīr bālī (?), who was the first to build the city of Bābil after Nimrūd b. Kūsh. He excelled in medicine and philosophy and was acquainted with the properties of the numbers. His pupil was Pythagoras the arithmetician (2). This Hermes renewed medicine, philosophy and arithmetic as studied at the time of the Flood. This town of the Chaldeans is the town of the philosophers among the people of the East, and its philosophers were the first to mark frontiers and make laws.

"Hermes the Third lived in the city of Miṣr (Egypt) and was after the Flood. He is the author of a book on poisonous animals. He was a physician and a philosopher, acquainted with the properties of deadly drugs and noxious animals. He was walking about the land and circumambulating it, and expert in setting up towns, in their properties and in those of their populations. He wrote a fine and precious work on the art of alchemy, which has bearings on many techniques, such as the manufacture of glass, glass-ware, clay and the like. He had a pupil called Asclepius, who lived in Syria".

An account similar to the above in some striking points is given in the *Treasure of Alexander*, Ruska's analysis of which I mentioned before. According to the introduction of this book, the knowledge contained in it was originally deposited by king Hermes the Great in a subterranean passage near the sea, as he knew all that was going to happen to mankind, and also the coming of the Flood. Other versions occur in the prefaces

(1) Sura XIX, 57.
(2) According to Ibn al-Qifṭī, Hermes was, on the contrary, the pupil of Pythagoras.

to two alchemical books in Latin, where, however, only the account of the three persons named Hermes and the reference to the Flood are preserved, and the motif of preventive measures against loss of the books of wisdom is omitted (1).

7. It is obvious that these stories are but variants of the same archetype. Abū Ma'shar's account is the earliest of them, and I shall now turn to analysing it.

Let us take first the enumeration of the activities of the first Hermes. The very order in which they appear proves their origin from different sources, otherwise astronomy and medicine would have been placed together, and architecture either at the beginning or at the end, not in the middle. In fact, all of these three activities were originally attributed to three different persons.

Astronomy plays a considerable part in the apocryphal *Book of Enoch* (ch. LXXII-LXXXII), and according to the Genesis (V, 23) Enoch lived 365 years, which is the number of days of a solar year, as has been observed long ago. Activity as an architect is ascribed to Enoch's father Cain, who builded a city and called the name of the city after the name of his son, Enoch (Genesis IV, 17). Enoch is Adam's grandson, like Hōshang and Akhnūkh in Abū Ma'shar. On the other hand, al-Ṭabarī relates (2) that Hōshang ordered his contemporaries to build mosques, and founded two cities which were the first cities on Earth, Bābil and al-Sūs (Susa). The revelation of medicine is attributed to Noah (*Jubil.* X, 10-13), and it is curious that a late echo of this attribution is found in three medieval Hebrew texts about the *Book of Noah*, which were made known by A. Jellinek (3).

The first of these three texts is closely related to ch. X of the *Book of Jubilees*, and has an appendix describing the later development of medical tradition down to Asaf the Jew (9th

(1) J. Ruska, *Zwei Bücher De Compositione Alchemiae und ihre Vorreden*, in *Archiv für Geschichte der Mathematik etc.*, XI, pp. 28-37.

(2) Cairo, 1326, I, p. 84.

(3) *Bet ha-midrasch*, III, p. 155 ff. and p. xxx.

cent. A. D. ?), to whose book it forms a kind of introduction. According to it, Noah obtains medical knowledge from the archangel Raphael, writes it down in a book and hands the book over to his eldest son, Sem. — In the second text, Noah receives from Raphael the book itself. It had formerly been in the hands of Enoch, who read it in the cave, where it had remained concealed since the time of Adam. He, in his turn, had received it from the angel Raziel. But while Adam had drawn from the book chiefly the knowledge of future events, it served Enoch for instruction in astronomy, and Noah for advice on building the Ark. From Noah it was transmitted by Sem to Abraham and later generations. — The third text is the one most directly relevant to the subject. It introduces a book called Book of Raziel, allegedly one of the secret books which were communicated orally to Noah by the angel Raziel in the year he entered the Ark, before he entered it. It was written on a sapphire. It contained, in addition to the several subject matters which are attributed to the book in the two other versions, instruction in the choice, by astrology, of the right time for every kind of human activity. Noah put it in a golden chest and took it with him into the Ark. After he left the Ark, Noah used it during his whole life, and in the hour of his death handed it over to Sem. In the course of time, it eventually came to king Solomon.

The interesting point in this last account is that Noah preserved the book in the Ark itself, although it was written on a stone. The author of *Jub.* X, 13 certainly had in mind a more comfortable writing material, such as papyrus or parchment. Abū Ma'shar's Hermes had left inscriptions on walls. In the *Treasure of Alexander*, Hermes deposited his wisdom in a subterranean passage, the writing material not being specified. It is clear that any account which speaks of the preservation of wisdom in the Ark itself, whatever the writing material, is an alteration of the original form of the story, if the feature of the Flood is to have any importance.

8. Now, the origin of any story in which the Flood appears

must lie outside Egypt. The method of preserving wisdom by inscribing it on a material which, because of its weight, cannot be transported in large quantities, leads automatically to Babylonia. In cuneiform texts no account has been found, so far, which may be regarded as the archetype of the Arabic stories. In the *Epic of Gilgamesh* (tablet XI, l. 85), Utnapishtim says only : "All the craftsmen I made go aboard" ; and B. Meissner explains : "Um diese ununterbrochene Kontinuität der Ueberlieferung von den Göttern her zu beweisen, wurde... betont, dass... Ut-napischti auch 'die Handwerker zu der Arche hinaufgeführt habe', wo sie also dem allgemeinen Verderben der Sintflut entgangen seien" (1). But the account of Berossus (ca. 290-280 B. C.) has preserved a more elaborate version, which is obviously the source of the stories on Hermes quoted above. According to it, Kronos commanded Xisouthros, before he boarded the Ark with his family and nearest friends, to write down "the beginning, the middle and the end of all things" and to bury the records in Sippar, the city of the Sun-God. It was, he said, to be the destiny of this group of people from Sippar to transmit the records to mankind. After the Flood, they dug the records up again, founded many cities, and rebuilt the sanctuaries (2).

This story derives from genuine materials. Assurbanipal speaks of antediluvian stones which he read, and we have also magic precepts which are attributed to old antediluvian sages (3).

9. The origin of the Arabic stories on Hermes is no doubt Babylonian, and we should have to suppose this even if we had not the report of Berossus, because only in Babylonia there were the natural conditions for telling such stories. But we have still to answer the last and most important question : How, where,

(1) *Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 230.

(2) P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, 1923, fr. 34 (pp. 264-66). Is it only a curious coincidence that the *Treasure of Alexander* claims to have been presented to Antiochus I Soter, who deposited it in a safe building in Amorium, Phrygia, where it remained until the caliph al-Mu'taṣim (833-842 A. D.) conquered the town and discovered the *Treasure* ? It was this Antiochus I to whom Berossus dedicated his *Babyloniaca* !

(3) Schnabel, p. 175.

and when was the Babylonian story transformed so as to serve as a model for the Hermetic "tradition" of Muslim authors ? It is self-evident that the missing link has to be found in a Greek text dealing with *Aegyptiaca*. For, according to Abū Ma'shar, Hermes the First lived in Egypt, and as is generally known, in Egypt Hermes was identified with Thot, who was credited with the invention of wisdom, exactly as Hermes in Abū Ma'shar's report.

In view of these facts, we are justified in regarding as the missing link a well-known passage in a letter falsely ascribed to Berossus' younger contemporary, Manetho, who dedicated his *Aegyptiaca* to Ptolemy II Philadelphus (285-247). For our purpose, it does not matter whether the letter is authentic or not. I quote Waddell's translation : (1)

"It remains now to make brief extracts concerning the Dynasties of Egypt from the work of Manetho of Sebennytus. In the time of Ptolemy Philadelphus he was styled high-priest of the pagan temples of Egypt, and wrote from inscriptions in the Sêriadic land (Egypt), traced, he says, in sacred language and holy characters by Thôt, the first Hermes, and translated after the Flood... into hieroglyphic characters. After the work had been arranged in books by Agathodaemôn, son of the second Hermês (Trismegistus) and father of Tat, in the temple-stories of Egypt, Manetho dedicated it to the above king Ptolemy II Philadelphus in his *Book of Sôthis*, using the following words".

No explanation is required of the non-Egyptian character of this or of any other story taking into account the Flood. The non-existence of a Flood in Egypt even serves Plato in different places as an argument for explaining the uninterrupted tradition of primeval Egyptian wisdom, as compared with the lower standard of other peoples, who, after the Flood, had to begin afresh (2). No doubt, therefore, that the introduction of

(1) Manetho, ed. Waddell (Loeb), 1940, p. 208 f. ; analysed by Scott, *Hermetica*, III, p. 491 f., and by Festugière, I, p. 74 f. ; the latter dates the text « probably before Varro ».

(2) *Timaeus*, 22c-23c, *Leges*, III, 677a-b. The second passage occurs in Arabic Literature : Alfarabius, *Compendium Legum Platonis*, ed. F. Gabrieli (Plato Arabus, III), 1952, p. 17 arab. /13 lat. ; al-Bērūnī, *India*, p. 193.

the Pseudo-Manethonian letter derives, directly or indirectly, from the Babylonian stories quoted above. I only wish to point out the further possibility that allusions to Hermes the Babylonian and his migration from Babylon to Egypt, which are found in Arabic Literature, may be a literary expression of the fact that an essentially Babylonian myth has been transplanted into Egyptian soil, where the myth of the Flood is out of place. Be that as it may, we have here at any rate an example of the transmission of Greek Hermetic tradition to the Arabs ; and if its derivation from Babylonian sources can be maintained, we are now in possession of another case of survival of Babylonian ideas in Islam.

10. Let us turn to the second example. In 1933, H. Ritter published the Arabic text of the *Ghāyat al-ḥakīm*, known in its Latin translation as *Picatrix* (11th cent.), a comprehensive textbook of Magic on an astrological basis. A translation by the present writer which had already been printed, was destroyed in the printer's store during the last war, but is now being set up again in print for early publication. The book contains many excerpts from Hermetic books, some of which are also preserved separately. Now, the dependance of *Picatrix* upon Hermes goes far beyond what is expressly stated as being derived from the Thrice-Great's works, as will be made clear by the following specimen.

Picatrix contains an enumeration of the 28 Lunar Mansions, their mathematical boundaries and their natural properties as well as indications of their being favourable or unfavourable for various purposes and for the making of certain talismans (p. 14-24). The author or his source mentions only one of his authorities, the "Indians", but adds the word "chiefly", thus admitting that he has drawn on others, too. A quite different list of the Lunar Mansions and their indications is incorporated in the *Epistles* of the Brethren of Purity (1), whose strong in-

(1) *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, ed. Bombay, IV, pp. 385-394 ; cf. p. 396.

fluence on *Picatrix* in many other respects has already been shown by Ritter (1).

The Brethren's list is explicitly stated to derive from a certain book of Hermes named *al-Isṭūṭās*, a copy of which exists in Paris (2), and the list of the Mansions there agrees, in fact, with the text given by the Brethren, except for the usual variant readings and some additions. On the other hand, the famous astrologer, Ibn abi 'r-Rijāl, known to the West as Haly filius Abenragel, a contemporary of the author of *Picatrix*, gives a list (3) which generally agrees with that of *Picatrix*, and here the indications of each mansion are carefully assigned to two sources, the "Indians" and the Greek astrologer Dorotheus Sidonius.

Now, Abenragel's distribution is corroborated and completed by a manuscript in the British Museum, (4) where the indications of the "Indians", of Dorotheus and of the Brethren of Purity are written in separate rubrics. Also in two other manuscripts of the British Museum (5) the Hermetic list as preserved by the Brethren occurs in full. With the help of these materials it has become possible to identify a definite contribution of the Hermetic list to all Mansions of the list in *Picatrix*. This contribution, it is true, is rather small, and was, therefore, previously believed to be merely a trifling addition made by the author himself and not derived from an independent source. Only the discovery of the London manuscripts has led us to become aware of the distinct character of these small additions. For lack of space, I abstain from giving here a specimen of textual analysis, and refer to the forthcoming translation of *Picatrix* and to a further volume, which will contain a detailed examination of these and other problems.

(1) *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921/22, pp. 94-124.

(2) *Al-Ustūṭas*, Paris, ms. ar. 2577. Another version of the text with the same title is preserved in the ms. Leiden, *Catalogue*, n° 1168.

(3) In his *K. al-bāri'* (*GALS*, I, p. 401), book VII, ch. 101.

(4) Add. 23,400.

(5) Or. 5709, at the end, and Or. 5591, attributed to Hermes, fol. 3 v-18 r.

11. These two examples, I hope, will show how far the analysis can be carried and how many sources can be regained or identified, if we patiently search the texts available. Now that we possess Father Festugière's studies on scientific Hermetism, it will be all the easier to gain a clear idea of the Hermetic tradition in Arabic, that will not only throw new light upon an essential branch of the History of Science, but also help to justify, or possibly to modify, Massignon's statement concerning the part played by "Hermes" in the development of Islamic thought. If, as we believe, the answers to our two initial questions are positive in principle, both the history of Greek tradition and the research on Hermetism as a whole will considerably benefit from the study of Arabic *Hermetica*, and thus a movement will be better understood which, for so long, deeply influenced human thought. We only hope that a sufficient number of Arabists and Scientists will be found who will devote themselves to the difficult task of editing and explaining the existing texts. Fortunately, the number of these texts seems large enough to supply ample evidence, and to enable us to arrive at reliable results.

M. PLESSNER.

(Jerusalem)

ADDITIONAL NOTES

P. 51 l. 13 : In Cod. Mon. Gr. 287 (ed. F. Boll, *Cat. Codd. Astrol. Graec.*, VII, p. 87), Seth appears as an intermediary between Adam and Enoch. The antediluvian origin of this knowledge is stressed there, too.

P. 57 l. 8 : Cf. *Fihrist*, p. 351 f., and J. W. Fück's translation in *Ambix*, IV, p. 88 f., 110-112. A similar explanation was given by R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1903, p. 174.

P. 58, n. 4 : This MS, the title-page of which is missing, contains the same work as the MS Berlin, Pet. I 676, i. e. the *Safīnat al-aḥkām* of a certain Ḥaḍrat al-Nuṣairī (not mentioned in Brockelmann ; cf. C. A. Nalline, *Raccolta di scritti*, V, 1944, p. 259).

OBSERVATIONS SOCIOLOGIQUES SUR LES ORIGINES DE L'ISLAM (*)

I

Etudier à ses diverses époques, la structure et le fonctionnement de la société musulmane, essayer d'expliquer sous quelles influences cette structure varie dans le temps, en faisant appel, non seulement aux données fournies par l'islamologie, mais aussi aux théories sociologiques et à la comparaison avec d'autres sociétés, telle devrait être, entre autres, la tâche d'une sociologie scientifique de l'Islâm.

Après quelques remarques préliminaires d'ordre très général, c'est ce que nous tenterons de faire en ce qui concerne la question de ses tout premiers débuts : la levée du Prophète Moh'ammed, nous réservant de traiter dans une seconde partie, et dans le même esprit, des conquêtes arabes.

Les idées personnelles développées ici n'excluent nullement, bien entendu, d'autres considérations sociologiques, et il va de soi que ces dernières ne dispensent pas les érudits de se livrer à leurs recherches spécialisées, bien au contraire : tout d'abord, la sociologie peut, à toutes sortes d'autres points de vue encore, s'allier à l'islamologie. Ainsi, et sans parler des vues excellentes développées ici-même par R. Brunschvig (1), l'influence du grand sociologue Max Weber s'est fait sentir sur certains travaux de J. Schacht (2), et on peut supposer aussi que l'interprétation

(*) En tête de cet article traitant d'un sujet particulièrement délicat, mais qui ne saurait être soustrait *a priori* à une libre investigation scientifique, il doit être rappelé que les *Studia Islamica* n'ont pas de doctrine propre, et que les opinions émises n'engagent strictement que leur auteur [N.d.E.].

(1) *Studia Islamica*, 1er numéro, p. 5 et s.

(2) *Der Islâm*, avril 1935, et surtout *R. Afric.*, 1952, pp. 353 er s.

économique de l'Islâm mènera un jour à des résultats intéressants (1).

Ensuite, l'étude sociologique de l'Islâm ne peut être qu'une petite partie des recherches consacrées à cette religion : elle est capable, certes, de suggérer aux islamologues et arabisants des sujets de recherches, mais elle suppose aussi, et avant tout, une accumulation de travaux d'érudition qui, eux, conservent en général toute leur valeur (dictionnaires, éditions de textes, traductions, concordances comme celle de Flügel), tandis que la sociologie est sans cesse obligée de réajuster ses positions, entre autres sous l'influence desdits travaux.

Sous bénéfice de ces modestes déclarations de principe, nous formulerons quelques remarques préliminaires.

II

Lorsqu'on étudie une société quelconque, la musulmane, entre autres, il faut tenir compte des points de vue que voici :

1° Ne jamais confondre la théorie avec la pratique. Sans doute, la théorie, c'est-à-dire les doctrines politiques, morales, religieuses, etc., sont des faits objectifs, mais la réalité sociale est souvent tout autre chose que l'application de ces doctrines à la réalité (2), qui, elle, est parfois beaucoup moins édifiante. C'est en ce sens que la sociologie scientifique peut reprendre à son compte la remarque onctueusement hypocrite de Gibbon : « The theologian may indulge the pleasing task of describing Religion as She descended from Heaven arrayed in her native purity. A

(1) Bien que critiquable à plusieurs points de vue, le *Muh'ammad at Mekka* de M. Watt (1953) doit être cité ici ; je renvoie à mon étude à paraître dans *Hespéris* : « Une explication marxiste de l'Islâm par un ecclésiastique épiscopalien » (1954, I).

Citons encore une observation, aussi remarquable que peu remarquée, de J. Ribera (*Disertaciones y opusculos*, I, p. 185) : pour écrire un manuscrit en arabe, il est besoin de beaucoup moins de place que si c'était une langue européenne, d'où diffusion plus large, en raison des moindres frais. Il y a peut-être là une idée à approfondir.

D'autre part, Herzfeld (dans *Der Islâm*, I, p. 60 et s.) a établi des rapports entre l'art musulman et certains aspects économiques de l'Islâm.

Je rappelle enfin que bien des études de C. H. Becker sont tout imprégnées d'un excellent esprit sociologique.

(2) J'ai exposé cette idée, l'appliquant systématiquement dans mon ouvrage : *La Morale de l'Islâm et son Ethique sexuelle*.

more melancholy duty is imposed on the historian » (1). Cette remarque est vraie pour n'importe quelle religion.

2° En particulier, quand nous parlons de l'Islâm à un moment donné, nous sommes obligés de considérer un état de choses moyen, alors qu'un examen plus approfondi ferait apparaître une réalité multiforme en ses détails. Chose curieuse, un de nos auteurs classiques, et pour une religion en théorie aussi strictement unifiée que la catholique romaine, a formulé une remarque d'une grande profondeur qui s'applique admirablement à l'Islâm (2) : « Cette même religion que les hommes défendent avec chaleur et zèle contre ceux qui en ont une toute contraire, ils l'altèrent eux-mêmes dans leur esprit par des sentiments particuliers ; ils y ajoutent et ils en retranchent mille choses souvent essentielles, selon ce qui leur convient, et ils demeurent fermes et inébranlables dans cette forme qu'ils lui ont donnée. Ainsi, à parler populairement, on peut dire d'une seule nation qu'elle vit sous un même culte et qu'elle n'a qu'une seule religion ; mais à parler exactement, il est vrai qu'elle en a plusieurs et que chacun presque y a la sienne ».

3° Considéré dans le temps, un groupe social est, selon l'excellente formule de l'économiste mathématicien F. Divisia, un « ensemble renouvelé » : l'étude statique ne suffit pas, elle doit être complétée par l'étude dynamique. La société se renouvelle sans cesse ; d'abord par la mort de ses membres et l'arrivée de nouvelles générations ; ensuite parce qu'elle augmente, ou diminue, en nombre (et on distinguera à ce sujet les modifications en chiffres absolus, ou proportionnellement à d'autres groupes sociaux) ; enfin parce que, — ce qui est en dehors de la pensée de Divisia, — les institutions, les modes de pensée,les façons de réagir changent, en particulier sous l'influence de facteurs extérieurs qui agissent avec plus ou moins de force sur le groupe social.

(1) *Decline and fall.*, etc., ch. XV.

(2) La Bruyère, *Caractères*, Ch. des Esprits forts, n° 25.

Voici une illustration de ce dire : Snouck (*Mekka*, II, p. 353) rapporte le cas d'un Javanais qui avait eu l'idée de faire bénir à La Mekke un sabre avec lequel, au service des Pays Bas, il entendait combattre les Atchinais, alors que ceux-ci étaient en état de *djihâd* contre les Hollandais !

Soit At_1 la société considérée au temps t_1, et B le milieu extérieur ; au temps t_2, l'interaction A × B a produit At_2 qui ressemble à At_1, mais n'est plus At_1 (1) et ainsi de suite. C'est pourquoi les groupements sociaux ont quelque analogie avec le couteau de Jeannot : on change la lame, puis le manche, mais c'est toujours le même couteau. Ici également, les noms restent et les choses changent souvent très profondément (2).

Il me faut donc relever une expression défectueuse de la pensée, toujours si profonde, du grand Snouck-Hurgronje. Il écrit quelque part (3), que l'Islâm entièrement évolué est à la prédication de Moh'ammed ce que le chêne est au gland. Si l'on veut indiquer par là qu'il y a de grandes différences entre l'une et l'autre, cette façon de s'exprimer peut passer ; pourtant, l'expression est défectueuse car, d'un gland, il ne pourra jamais sortir qu'un chêne (plus ou moins grand, vivace, etc., selon les circonstances extérieures), mais, certes, non un nénuphar, ou un artichaut, tandis que, comme une société est un ensemble renouvelé, il est presque impossible de fixer des limites à sa variabilité ; elle conservera pourtant le même nom tout au cours de son évolution. Au surplus, ce même auteur a fait remarquer, — ce qui détruit sa comparaison —, que si l'Islâm avait pénétré plus profondément en Europe, il se serait davantage imprégné d'influences européennes (I, p. 281).

III

Lorsqu'on songe que trois grands systèmes de pensée religieuse, le Bouddhisme, le Christianisme et l'Islâm, ont eu une influence de premier ordre sur la majorité des hommes et, qu'à

(1) On retrouve ici un mode d'expression cher à un philosophe biologiste, F. Le Dantec, aujourd'hui bien oublié. Voir en particulier, *La Science et la Vie*, ch. X.

(2) Nietzsche a avancé la pensée que le Christianisme actuel est tout le contraire de ce qu'avait voulu son fondateur (*Wille z. M.*, n° 250 de l'éd. abrégée de 1921). Le parti radical français, aujourd'hui conservateur a tant d'égards, est historiquement le descendant des ultra-révolutionnaires de 1794. Le Christianisme primitif, en évoluant, a pris des formes aussi différentes que la secte des Quakers et le Christianisme Abyssin, etc...

(3) *Versp. Geschr.*, I, p. 417 (*R. M. Mus.*, juin 1922). Par contre, cette métaphore illustre admirablement la « théorie » de l'Eglise Catholique Romaine selon laquelle toutes ses institutions actuelles auraient existé implicitement dès l'époque apostolique, en ce sens qu'elles en ont été le développement nécessaire, logique et nullement contradictoire en soi.

leur origine, il y a eu, semble-t-il, trois personnalités humaines (1), l'esprit est d'abord confondu par l'étendue de leur action, et paraît impuissant à comprendre des phénomènes aussi grandioses.

Loin de nous, d'ailleurs, la prétention ridicule d'expliquer complètement et en quelques pages, la genèse et le développement de l'Islâm ; mais, nous l'espérons du moins, nos remarques, même celles d'un ordre plus général, les rendront peut-être un peu plus compréhensibles, en dissipant chez le lecteur, le sentiment que la science n'aurait rien à dire ici (2) : grâce, en particulier, à certaines études comparatives, les phénomènes les plus inexplicables s'éclairent parfois (3).

Si nous essayons de remonter le cours des temps, voici comment nous apparaissent les structures successives de la communauté musulmane et leurs modifications :

1° A l'heure actuelle, l'Islâm est une société dont les institutions traditionnelles sont profondément bouleversées par l'influence de la civilisation européenne moderne. Ceci est très normal et compréhensible.

2° Cependant cette évolution ne remonte pas à plus d'un siècle et demi. Jusqu'au début du XIX^e siècle, et depuis un millénaire,

(1) Je ne sais si on a mis en doute l'existence du Bouddha ; cela a été fait, à tort selon moi, pour celle de Jésus. Pour Moh'ammed, la question ne s'est jamais posée.

(2) L'esprit humain a fait, malgré tout, des progrès depuis le moyen âge, où, selon certains, Mahomet aurait été un Cardinal mécontent du Pape et ayant fondé une entreprise concurrente (Voir la brochure de Doutté, *Mahomet Cardinal*). Selon d'autres, l'Islâm aurait été une punition de Dieu, en raison, dit un auteur monophysite, de l'opinion horrible selon laquelle le Christ aurait eu deux natures, ce qui aurait excité Sa colère (G. Simon, *Der Islâm*, etc., p. 3). Sur d'autres absurdités de ce genre, voir Reinach, *Mythes, Cultes et Religions*, IV, p. 252, et, d'Ancona, « La leg. di Maom. », *Giorn. Storico della Lett. ital.*, 1889.

(3) Jusqu'où peut-on aller dans cette voie ? Je n'en sais rien et cela m'est tout à fait égal. Rien de plus oiseux, par exemple, que les discussions entre matérialistes et spiritualistes sur le point de savoir si *tous* les phénomènes vitaux et psychologiques sont, ou non, réductibles à des faits scientifiquement explicables ; car, ni les uns, ni les autres, n'en savent rien et n'en peuvent aujourd'hui rien savoir. La première opinion est de beaucoup la plus probable, car chaque pas en avant de la science la confirme pleinement, mais qui oserait affirmer qu'il en sera toujours ainsi, de toute nécessité ? La sociologie scientifique, elle aussi, paraît montrer que le comportement des sociétés ne dépend pas d'entités métaphysiques, mais nul ne peut affirmer qu'il y a là une certitude : du jour où il serait bien établi que la prise en considération des Volontés de Iuppiter Optimus Maximus, de Quetzalcoatl, ou d'autres de leurs confrères, permet de mieux comprendre les phénomènes sociaux, la science devra se résigner à l'admettre.

l'Islâm se trouvait en état de quasi-léthargie (1). Ce phénomène difficile à expliquer, pourra peut-être être analysé au moyen de la comparaison sociologique (2).

3° Les siècles qui précédèrent avaient été ceux de la pleine expansion de la civilisation et des institutions de l'Islâm. Pour ce qui est de ces dernières, il me semble encore prématuré de permettre à la sociologie de les examiner, car leur développement reste encore obscur, malgré l'œuvre de Goldziher et de Schacht. Nous connaissons sans doute bien les textes qui les régissent théoriquement, beaucoup d'idées fausses ont été dissipées, bien des précisions nouvelles fournies ; mais nous ne connaissons pas l'histoire, en quelque sorte sociale et psychologique, de ce développement. Comment et pourquoi, les Docteurs de la Loi ont-ils créé une casuistique, à certains égards si semblable à celle du Talmud (3) ? Pourquoi en sont-ils venus, comme les Rabbins et comme l'Eglise d'Orient à clore ensuite l'évolution du système doctrinal ? Pourquoi, chose dont on retrouve l'équivalent dans d'autres aspects de l'Islâm, cette expansion si rapide, puis cet arrêt, cette chute non moins rapide ? Personne je pense, n'est encore aujourd'hui en état de répondre à toutes ces questions.

En tous cas, lorsque l'histoire de ce développement sera mieux connue, il y aurait lieu de faire une étude comparative très poussée de cette classe des *fouqahâ* par rapport aux Docteurs de la Loi juive, aux clercs chrétiens et aux mandarins (4) ; elle serait des plus instructives.

(1) L'Islâm durant cette période a varié en étendue, soit quant à son domaine politique, soit quant à son domaine spirituel. Il ne faut pas confondre ces deux notions. Ainsi les variations de la puissance politique de l'Islâm dans les Balkans est tout autre chose que son expansion spirituelle dans les colonies où dominent les Européens. Pour d'autres changements, je renvoie à l'étude de R. Brunschvig (*op. cit.*).

(2) L'Eglise d'Orient est figée depuis bien plus longtemps que l'Islâm, mais il n'en a pas été, me semble-t-il, de même pour les institutions des orthodoxes. Les Russes de 1916 n'étaient tout de même pas les Grecs du Concile de Nicée et la création du St Synode en Russie fut un changement ecclésiastique important.

(3) A juste titre, Snouck parlait-il des « Mohammedaansche Rabbijnen ». Dans sa traduction du *Talmud de Jérusalem*, Schwab a noté aussi l'analogie, mais aucune personne compétente n'a abordé franchement le problème.

(4) Il y a certainement avec ces derniers de grandes différences à cause de leur formation littéraire, de l'existence de concours réguliers pour leur recrutement, de leur rôle administratif.

4° La période antérieure, le siècle des conquêtes, est, sociologiquement parlant, extraordinaire : un peuple qui, jusque-là, n'avait en rien contribué à l'histoire mondiale, fait, en quelques décades, la conquête d'une grande partie du monde antique, pour lui donner, dans une large mesure, sa langue et en même temps une religion et une civilisation nouvelles. Ce phénomène étonnant me remplit de stupéfaction chaque fois que j'y songe.

C'était, jadis, la mode chez les Chrétiens, — j'ignore s'ils l'observent encore — de voir, dans la rapidité d'expansion de leur religion, une preuve de sa divinité, mais que dire alors de l'Islâm ? Se représente-t-on la moitié de l'Empire romain conquise, christianisée en grande partie, en voie de parler l'araméen, sous Néron ?

Mais, si notre intention est de revenir plus tard sur le sujet passionnant des conquêtes arabes, notre but actuel est d'examiner les tout premiers débuts de l'Islâm seuls.

5° La levée du Prophète et l'établissement d'une théocratie politique en Arabie, qui est son œuvre, sont à l'origine de cette communauté qui compte aujourd'hui quelque trois cents millions de fidèles, et c'est de cette levée que nous parlerons désormais. Nous nous proposons, en particulier, d'envisager les questions suivantes :

a) L'Islâm étant un mouvement religieux nouveau, doit-on le considérer à ce titre comme quelque chose d'exceptionnel, ou de normal ?

b) Le fait qu'il y ait à l'origine de ce mouvement un personnage à la psychologie étrange, se disant inspiré de Dieu, doit-il nous étonner ?

c) Que ce personnage, le Prophète Moh'ammed, ait mené sa communauté à coups de révélations, Dieu intervenant directement et sans cesse dans les affaires de celle-ci, est-ce là une chose exceptionnelle ?

d) Est-il possible de prononcer sur Moh'ammed un jugement objectif, quant à sa personnalité et son action ?

IV

a) Pour des esprits même cultivés, l'apparition d'une religion nouvelle a quelque chose de tout à fait exceptionnel. Quelques grandes croyances, en effet, se partagent depuis longtemps la majeure partie du monde, et, comme au cours de son existence l'homme ne voit guère se transformer une religion, il juge normal cet état de choses, statique en apparence.

Ainsi, l'apparition de l'Islâm semble quelque chose d'inexplicable, parce que les points de repère nécessaires à son étude font défaut. Mais, quand on s'intéresse plus spécialement à la question, qu'on l'étudie de très près, qu'on s'efforce d'en mieux saisir la nature, l'aspect des choses change complètement : l'apparition, non seulement de mouvements religieux (1), mais encore de religions nouvelles, ou, pour mieux dire de tentatives de religions nouvelles, devient un phénomène tout à fait normal. Dans ces conditions, les quelques très grandes religions connues apparaissent seulement comme des tentatives qui ont, ensuite, réussi et ce, pour des raisons à étudier en détail, mais ce ne sont nullement des phénomènes inexplicables. Pour reprendre un instant la comparaison critiquable de Snouck, je dirai : innombrables sont les glands qui tombent sur le sol, dans le Bois Sacré, mais ils ne donnent qu'un nombre infime de grands chênes !

Nous allons ici, conformément au conseil de Descartes, diviser la difficulté en plusieurs parcelles , chacune d'elles devenant plus facile alors à expliquer (2) : si l'on admet que l'apparition de l'Islâm est un phénomène sociologique normal, on peut, — cette phase de son histoire ayant été intégrée à l'ensemble des phénomènes compréhensibles, — se demander ensuite (nous ne le ferons pas pour l'instant), s'il en va de même pour la deuxième phase de l'histoire musulmane, celle des conquêtes. Mais lors-

(1) On admet aujourd'hui généralement, et à bien juste titre, qu'il y a des mouvements historiques, sociologiques et politiques tels que la Révolution française et le Bolchevisme, par exemple, qu'on doit considérer comme religieux au sens large du terme. Je laisse ceci de côté et n'envisagerai la religion que dans un sens plus théologique. Parfois du reste, les deux phénomènes sont très étroitement liés : c'est le cas de la révolution d'Angleterre.

(2) Cf. aussi les admirables remarques de Volkmann, *Erkent. theoretische Grundzüge der Naturwissensch.*, cité par E. Mach, *La Mécanique*, tr. française, p. 147.

qu'on veut embrasser d'un seul coup d'œil, et la levée de Moh'ammed et l'histoire des conquêtes arabes, l'esprit se perd au milieu de phénomènes si prodigieux.

Pour débuter, il est préférable d'user du terme « mouvements religieux nouveaux », plutôt que de celui « nouvelles religions » ; en effet, l'apparition (je ne dis pas : le développement) de celles-ci n'est qu'un cas particulier de ceux-là. Au stade actuel de notre examen, savoir si ce mouvement nouveau, cette onde religieuse nouvelle, deviendra quelque chose d'autonome, n'importe guère. C'est d'abord, en grande partie, une question de mots : si l'on considère le Christianisme comme *une* religion, la Réforme n'est qu'un mouvement religieux au sein de celui-ci. D'autre part, les raisons qui font qu'un tel mouvement donne vraiment naissance ensuite à une religion sont souvent imprévisibles par celui même qui lui a donné naissance. Ainsi, en ce qui concerne les premiers apôtres, discutant avec âpreté à l'ombre des synagogues la question de savoir si leurs adhérents devaient être, ou non, circoncis, l'observateur non-confessionnel a véritablement l'impression qu'à tout le moins les partisans de la circoncision, parmi eux, ne cherchaient guère à fonder une religion nouvelle. De même a-t-on le sentiment qu'à ses débuts, Moh'ammed ne cherchait pas à fonder une religion systématiquement différente du Judaïsme et du Christianisme. Si l'on considère enfin le Protestantisme comme une religion nouvelle, on n'a pas davantage l'impression qu'à ses tout premiers débuts un Martin Luther ait cherché à la fonder, pour ne rien dire de ses précurseurs, tels que Huss, ou Savonarole.

Or donc, à chaque instant, telle ou telle partie de l'humanité est secouée de frissons religieux. C'est ce fait qu'il faut prendre en considération sans examiner encore si la chose aboutit à la création d'une religion nouvelle. Par exemple, les Croisades sont le type d'un mouvement d'enthousiasme religieux qui jamais n'a voulu être, et ne fut jamais, en dehors de l'orthodoxie ; le mouvement franciscain, lui, ne voulait pas être, et n'a pas été, mais a failli devenir une vague religieuse hétérodoxe. A un moindre degré d'intensité, les religions connaissent des périodes

de foi et d'autres de tiédeur, et, selon les circonstances, les effets en seront différents.

Bien plus, — et l'examen scientifique des faits sociaux le démontre —, les tentatives en vue de fonder réellement de nouvelles religions, sont, elles aussi, des phénomènes normaux, au même titre que cette tendance à la naissance de mouvements (ou explosions) religieux, en général : elles en sont une variété.

Le plus souvent ces tentatives échouent rapidement ; parfois elles connaissent un très léger succès ; dans des cas rarissimes, elles réussissent et c'est alors la fondation de religions universelles — de l'Islam en particulier — qui nous éblouissent. En réalité, ces cas-là ne diffèrent pas des autres, en nature, mais seulement en degré : les raisons de leur succès triomphal ne doivent pas nous dissimuler l'identité des points de départ, le point d'arrivée étant en grande partie (sinon pour le tout, mais je n'affirme rien péremptoirement) déterminé par l'action de facteurs sociaux ultérieurs.

Ainsi, dans l'espace d'un siècle environ, a-t-on vu, entre autres, apparaître à la surface du globe : la religion St Simonnienne, celle fondée par Auguste Comte, le culte Antoiniste, le Mormonisme, la religion japonaise Oomoto, la Christian Science, le Bâbisme et le Béhaïsme, le Cao-Daïsme, la révolte des Taïpings (si peu connue et, paraît-il, si extraordinairement curieuse), le Moorish Scientific Movement (1), etc., etc., dont les uns ont avorté de suite et dont les autres ont connu un succès plus ou moins grand. Rentrent aussi dans cette catégorie, les tentatives de certains inspirés que nous retrouverons bientôt.

En somme, il y a bien plus de tentatives religieuses, et même plus de religions effectives (2) que l'on ne pense généralement,

(1) Voir sur celui-ci ce que j'en ai dit dans mon article du *Moslem World*, déc. 1934 et *Dépêche Algérienne*, 25 novembre 1934.

(2) Voir, par ex., Michelis di Rienzi, *Les petites Eglises* ; P. Gueyraud, *Les petites églises de Paris* ; E. Gascoin, *Les religions inconnues*, 1926. Voir aussi, *Rev. Pol. et Lit.*, 12 avril 1884, E. de Pressenssé, « Les cultes nouveaux ». Allusion chez Ch. Guignebert (*Le Christianisme médiéval et moderne*, p. 98, note 1) à une secte fondée par P. Vintras vers 1840.

Sur la disparition d'un mouvement religieux après une période assez florissante, voir dans l'*Encycl. Hastings*, ce qui concerne la Bereans Church fondée à la fin du XVIII^e^ siècle par un certain Barclay. La disparition d'un culte est, soit-dit en passant, tout aussi intéres-

et l'apparition d'une nouvelle religion, dans notre cas celle de l'Islâm, n'a en soi rien qui doive étonner le spécialiste : c'est un fait banal. Ici bien entendu s'arrête notre recherche ; nous n'avons pas en effet à traiter des raisons de la chose, ce qui est du domaine de la sociologie religieuse générale. Le sociologue islamisant comparatiste a déjà accompli sa tâche lorsqu'il a placé la naissance de l'Islâm dans une catégorie de faits bien connus et normaux. Disons seulement que probablement ces tentatives s'expliquent parce que : 1° l'homme est un être religieux ; 2° il est parfois, d'autre part, avide de nouveauté en ce domaine ; 3° enfin un grand nombre de phénomènes sociaux ont une forme ondulatoire (1). Etant donné que la science consiste, entre autres, à ranger de nombreux faits sous une seule rubrique qui permet de les embrasser plus commodément, nous avons donc usé d'un procédé scientifique en la matière.

Par contre cependant, au delà de ces généralités, importantes il est vrai, la naissance de l'Islâm *en Arabie* a quelque chose de spécifique. A moins, chose toujours possible, que nos documents ne nous en aient pas conservé le souvenir, l'Arabie n'avait pas jusque-là connu de mouvements religieux notables. Je veux dire : la levée d'un nouveau prophète en Palestine, la création d'un nouvel ordre fondé par un nouveau saint dans l'Eglise romaine, l'apparition d'une nouvelle secte en religion protestante, ou d'un nouveau Mahdi en Islâm, sont choses courantes, habituelles, mais la levée d'un prophète en Arabie païenne est remarquable, unique (2), d'autant qu'après Moh'ammed, l'Arabie n'a plus joué un rôle bien considérable dans le développement religieux de l'Islâm.

sante que sa naissance, moins spectaculaire, mais bien plus pathétique et malheureusement peu étudiée. Nous avons eu le privilège de lire en manuscrit une remarquable étude par E. Dermenghem sur l'agonie, dans les Basses-Alpes, de la petite Eglise, du schisme anti-concordataire.

(1) Cf. les « résidus » de la seconde et de la première classe, selon la terminologie de Pareto, ainsi que sa théorie des mouvements ondulatoires.

(2) L'apparition ultérieure de faux prophètes est un cas d'imitation (cf. les fausses Jeanne d'Arc).

En définitive, la naissance du mouvement religieux musulman est, ou normale, ou exceptionnelle, selon qu'on le place dans le cadre de l'histoire religieuse universelle, ou au contraire dans le cadre géographique de l'Arabie. Il a donc son fondement presque unique dans la forte personnalité de Moh'ammed et dans les influences étrangères subies par lui ; fort peu, ou pas du tout, dans le milieu même d'où est parti ce mouvement.

V

b) Devons-nous nous étonner, maintenant, de la psychologie anormale, — ou mieux, *anomale*, — de Moh'ammed, se disant inspiré de Dieu ?

Les fondateurs, ou animateurs, de sectes, de religions, etc., peuvent être classés en, au moins, deux catégories : la première (peut-être la moins importante ?) est celle des hommes ayant une psychologie normale ; ce fut, par exemple, le cas de ceux qui organisèrent le culte de la Déesse Raison, ou la Théophilanthropie, ou, pour citer des exemples plus importants, celui de Martin Luther et, en tous cas (1), de Jehan Calvin et de Zwingli.

Bien souvent, au contraire, ils ont une psychologie anormale. Mais qu'entendons-nous par là ? En premier lieu, disons que cela n'implique aucun jugement de valeur et nous userons donc désormais du terme *anomal*. En second lieu, l'anormalité doit s'évaluer, non en soi, mais par rapport à autre chose : la folie que soigne le psychiâtre, de même que les extases, inspirations, révélations, stigmates, etc... sont des choses normales pour celui qui les étudie. Nous voulons simplement indiquer par ce terme que ces phénomènes étranges et mystérieux ne sont pas le propre de la très grande majorité des hommes.

Nous devrons donc maintenant parler de questions psychologiques, mais ce sera avec la plus grande circonspection, eu égard à notre incompétence en la matière. Pour la sociologie, il est

(1) Lancer, comme le fit Luther, un encrier à la tête du Diable, est quelque chose de presque normal à l'époque où il vivait. D'autre part, si les idées proposées par Tolland avaient été mises en pratique, il eût été un fondateur de religion rentrant dans cette catégorie (Voir ce qu'en dit Lange, *Geschichte des Materialismus*, I, p. 363 de l'Ed. Reclam).

vrai, le fait brut d'un état psychologique anomal suffit et elle n'a pas à en étudier dans le détail les modalités, certes très variables. Par contre, il est nécessaire de l'admettre, car cela nous débarrasse d'une conception inexacte, celle du rationalisme voltairien : ces phénomènes ne sont pas, en effet, des supercheries et les fondateurs de religions nouvelles ne sont pas des imposteurs. On ne peut dire, dans l'absolu, que les fraudes religieuses soient impossibles, étant donné, en particulier, l'incroyable naïveté de l'humanité (1) et, peut-être, la Christian Science a-t-elle une semblable origine ; mais, dans l'ensemble, cette position est intenable. Elle est, absolument indéfendable s'agissant de Moh'ammed à ses débuts, et même, à mon sens, du chef de la théocratie médinoise (voir ci-dessous, VI). Or donc, bien des mouvements religieux ont été fondés et menés par des anomaux : nous faisons allusion aux personnages les plus différents, tels que le nègre Harris qui agita certaines régions de l'Afrique Occidentale vers 1914, Antoinette Bourignon qui, deux cents ans après sa mort comptait, ou compte encore, quelques disciples, le Prophète Lazzaretti, tué en 1878 dans une rencontre avec les gendarmes italiens, le Dieu Gustave Monod qui eut quelques disciples, ou, pour nommer au moins une tentative couronnée de succès, G. Fox, fondateur de la secte des Quakers (2).

Parfois même, au début de ces mouvements, il y a des crises collectives de mysticisme religieux, mais, contrairement par exemple, aux débuts du Christianisme ou du Mormonisme (voir ci-après, VII), il n'y a rien de tel à signaler aux origines de l'Islâm (3).

(1) Que l'on songe à la façon dont l'anti-clérical Léo Taxil, des années durant, berna les Catholiques, en vivant aux dépens de ceux qui l'écoutaient si avidement.

(2) Voir : Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 426 et s. (pour A. Bourignon) ; Imperuzzi, *Storia di D. Lazzaretti profeta*, et Sapori, *Visione e profezie, antologia del D. L.* ; la these si curieuse de Revault d'Allonnes (Lettres, Paris, 1907) sur G. Monod. On peut parcourir J. Finot, *Saints, Initiés, Possédés, Médiums*, 1918.

(3) Nous avons dit plus haut qu'une onde religieuse n'a pas nécessairement pour résultat, ni même pour but, la naissance d'une religion nouvelle (les Croisades, le mouvement franciscain) ; de même, ces personnages anomaux peuvent exercer une grande action, autre que religieuse : c'est le cas de Jeanne d'Arc qui n'a jamais eu l'idée de fonder un mouvement religieux quelconque ; son action s'est déroulée sur un tout autre plan.

Des personnalités étranges, comme celles que nous venons de citer à titre d'exemples, ont existé en tous temps et en tous lieux (1) ; leurs manifestations anomales varient très largement, mais ils ont tous ceci de commun que notre monde n'existe pas seul pour eux, car ils se disent, — et on peut ajouter, ils se sentent, — en communication avec l'Au-delà, et ce monde supra-sensible a pour eux autant de réalité que le monde réel ; c'est le cas du fondateur de l'Islâm. Pour cette raison, par conséquent (voir ci-dessous, VI), il est très difficile d'avancer qu'ils soient de mauvaise foi.

La plupart d'entre eux disparaissent sans rien laisser de durable, sans exercer aucune action quelque étonnantes que soient leurs manifestations (2). Il en est qui, au contraire, ont une influence plus ou moins forte et persistante (Evan Roberts, le héros des *revivals* et surtout G. Fox déjà cité) ; d'autres enfin, comme Jeanne d'Arc et Moh'ammed, sont à l'origine de faits historiques des plus importants et ils nous apparaissent alors comme des personnalités prodigieuses parce que nous les voyons auréolés par le triomphe des mouvements en question, dont ils ne sont responsables qu'en partie et parfois assez peu, comme nous aurons bientôt l'occasion de le dire.

Pour comprendre Moh'ammed et les débuts de l'Islâm, il faut donc partir du fait « normal » en sociologie qu'il existe des

(1) Je ne puis que renvoyer avec respect au chef-d'œuvre, si peu connu, de Ed. Meyer, *Urspr. u. Gesch. der Mormonen*, en particulier, p. 2 et s. Il a eu sur ma pensée la plus grande influence. Voir aussi mon petit livre sur les Mormons.

(2) Par exemple la stigmatisée, encore vivante je crois, de Konnersreuth. Voici, d'autre part, un cas plus étrange, mais qui n'a laissé sans doute aucun souvenir dans les écrits des humains ; je le tiens de feu mon collègue et ami F. Peltier (ce *rawî* méritant toute confiance) : il y avait vers 1880 à la ferme La Fraudais, près Blain (Loire-Inférieure), une certaine Jeanne-Marie qui réunissait le vendredi chez elle un petit groupe de fidèles. Elle mimait alors le chemin de la croix, en portant une petite croix dont elle pouvait à peine, en raison de ses extases, supporter le poids. Puis venait une communion mystique : elle tirait la langue, il s'y formait une hostie qu'elle avalait, puis la langue apparaissait de nouveau normale. Certaines personnes fort cultivées avaient foi en elle et ses paroles avaient été recueillies entre autres, par le beau-père d'une amie de F. Peltier, M. Kerzero. Il est évident que ces faits-là sont aussi étonnants que la révélation coranique.

êtres « anomaux » (1). A certains égards, ne pouvait-il pas (comme Jeanne d'Arc, comme bien des mystiques catholiques) être rapproché de la catégorie des « malades mentaux » (2) ? Sprenger, voici un siècle, avait en effet tenté une première explication de sa personnalité en le déclarant hystérique. Mais que penser de cette théorie ?

VI

Il nous faut ici redoubler de précautions. Nos sources, cela est évident, ne nous permettent en aucune façon de prononcer au sujet de Moh'ammed un diagnostic précis (3) qui serait une caricature d'assertion scientifique (4). En effet, nous dit Leuba (5), l'impression de ravissement, d'extase, peut être produite par des causes aussi différentes que l'épilepsie (comme elle est décrite, dirai-je, dans l'*Idiot* de Dostoïewski), l'hystérie (c'est le cas de Madeleine, la patiente étudiée par P. Janet) ou la paralysie générale (Nietzsche, dirai-je, dans ses dernières lettres de Turin).

(1) De Goeje a voulu expliquer (dans *Nœldeke Festschrift*, p. 1 et s.), telle vision de Moh'ammed par un phénomène physique comme celui que l'on peut constater, paraît-il, au Brocken. Il ne faut pas *a priori* repousser toujours les explications rationalistes de ce genre, pas plus que l'hypothèse des fraudes religieuses. Mais, à notre sens, en règle générale, de même que dans notre cas particulier, ces explications ne semblent pas pouvoir mener bien loin. Citons, sans commentaire, l'opinion selon laquelle les visions de Moh'ammed seraient dues à l'absorption de substances toxiques excitantes : Ahrens, *M. als Religionstifter*, p. 37 et s.

(2) Chose curieuse à noter en passant (car ses anathèmes comme ses approbations, étant extra-scientifiques ne me touchent pas), l'Eglise catholique, il y a assez longtemps déjà, semble avoir adopté un point de vue assez libéral en la matière. Un Jésuite, G. Hann (voir *Rev. Quest. scient.*, 1883, citée par Leuba, *Psych. of. Rel. mystic.*, p. 197), a établi un rapprochement, au moins partiel, entre Ste Thérèse d'Avila et les hystériques. Cette étude couronnée à Salamanque, fut plus tard mise à l'index (ce qui ne signifie pas que la thèse soit condamnée).

(3) Cf. Snouck, *V. G.*, I, p. 193.

(4) Le plus beau spécimen d'énormité en cette matière est, à mon sens, *La folie de Jésus*, par Binet-Sanglé, qui prouve surtout celle de son auteur. Il est pénible de devoir être du même bord métaphysique qu'un tel personnage. Confessons-le, parmi les ouvrages des agnostiques et des athées, il en est de plus faibles que les plus faibles élucubrations des apologètes (et ce n'est pas peu dire).

(5) *Psych. of. Relig. Mystic.*, p. 119.

D'autre part, et même si un diagnostic au sujet de Moh'ammed était possible, nous ne devons pas empiéter sur le domaine de la psychologie : pour l'histoire et pour la sociologie, l'état d'esprit anomal est une donnée. Les faits étranges en question ne doivent pas être niés *a priori* au nom de l'incrédulité (1), donc, dans notre cas, nous admettons que Moh'ammed ait eu des « révélations » et ce, au moins au début, au cours de crises, dont les documents ne nous permettent plus de nous faire une idée précise (2).

Pourtant, si, à ce titre, Moh'ammed et tant d'autres mystiques doivent être classés dans une catégorie proche des « malades mentaux », voire dans cette catégorie même, il y a tout de même lieu de distinguer : charbon et diamant ont la même composition chimique. Parmi les anomaux, il en est qui ont montré au cours de leur vie, une énergie et une intelligence remarquables, et ils ont réalisé de grandes choses. Moh'ammed est de ceux-là, et d'autres avec lui (3) : si, donc, il fut un hystérique, il n'était pas plus un hystérique ordinaire que d'autres grands mystiques (4).

(1) Toutes réserves faites sur l'interprétation de la chose, au bénéfice de telle, ou telle religion. On pourrait parfaitement avancer que les anomaux disposent d'un appareil sensoriel qui leur permet de percevoir des choses que les autres ne peuvent saisir, ayant donc un privilège analogue à celui du clairvoyant sur les aveugles. Cette hypothèse serait très admissible si leurs révélations n'étaient pas toutes contradictoires entre elles : il n'est pas possible que les révélations des Mormons puissent être vraies en même temps que la mission de Jeanne au nom de ses voix. L'une de ces deux choses *au moins* est fausse.

(2) Holma (*Mahomet*, p. 154, n.) relate le cas d'une jeune paysanne finlandaise qui affirmait entendre l'archange Gabriel et demandait alors à son entourage de l'envelopper d'un manteau blanc.

(3) Dans un remarquable petit livre, R. Bastide (*Les problèmes de la vie mystique*, pp. 146-147) oppose à la malade amorphe de Janet, l'exemple de Thérèse d'Avila, de St Bernard, de Mme Acarie, de Mme Guyon, en tant que gens d'action. Ajoutons, avec Leuba (p. 200), le cas de Ste Catherine de Sienne, et de la protestante Mlle V., étudiée par Flournoy, lesquelles dirigeaient, respectivement, avec succès, un hôpital et une maison d'éducation.

(4), Snouck *V. G.*, I, p. 176. Aujourd'hui (Bastide, p. 150), les auteurs catholiques dissocient d'ailleurs le mysticisme proprement dit des formes grossières de l'extase qui n'en seraient qu'une manifestation inférieure. Je n'ai pas d'opinion sur ce point, en raison de mon incompétence, mais il est clair qu'ils sont arrivés à cette constatation, tendant à dévaloriser extases, stigmates, etc., en raison des efforts de la science indépendante seule, comme en tant d'autres cas analogues dans l'histoire de la pensée.

En somme, on pourrait le classer (mais je n'avance rien) (1) dans la catégorie de ces personnalités anomales remarquables ayant dépassé le stade de l'extase vulgaire (2). Venons-en maintenant à la sincérité du Prophète. Que l'on ait pu mettre en doute celle-ci pour toute la période où il fut persécuté s'explique seulement par les exagérations, par la trop grande ardeur, des adversaires, peu éclairés, des religions. Si celles-ci s'expliquaient uniquement, comme on l'a prétendu, par la conjonction des fripons et des imbéciles, la sociologie religieuse serait une science bien aisée. Certes, nous l'admettons volontiers, le nombre des imbéciles croyants est légion, leur sottise insondable ; et les prêtres, parfois de mauvaise foi, les ont exploités à l'occasion. Mais il y a autre chose encore et de plus important. En tous cas, le désintéressement d'un grand nombre de chefs religieux est une chose évidente et, en ce qui nous concerne, les fondateurs de religion qu'on a traités de fripons ou d'imposteurs, ont eu le plus souvent à subir, avant leur éventuel succès, une longue période d'épreuves dont ils ne purent triompher que grâce à la sincérité de leur croyance.

Mais ensuite, il y a, dans le cas de Moh'ammed, la période médinoise, où l'extase semble bien s'effacer au profit de l'action seule et où, pour reprendre un mot de ʿAïcha, qui a toutes chances d'être authentique : « All'ah vint bien rapidement au-devant des désirs de Son Prophète ». Là encore, je serais tenté de croire à cette bonne foi. Pierre Janet (3) dans un domaine voisin, écrit : « Il ne faut jamais oublier que cette simulation

(1) La prudence est de rigueur ici. Cf. au contraire, les absurdités concernant la « psychanalyse de Moh'ammed » par Owen Berkeley-Hill, *Intern. Rev. of psychan.*, vol. II, mars 1921.

(2) Comme Leuba l'a si bien remarqué (p. 200), la plupart des psychopathes ont une faible intelligence et les intelligences supérieures ont le plus souvent un système nerveux normal. Par contre, il est des tempéraments psychopathiques qui ont pour caractéristiques l'ardeur et l'excitabilité ; ils entendent mettre toutes leurs pensées en action. Là où une personne normale dirait : « Il faudrait le faire, mais pourquoi moi ? », eux diront : « Pourquoi pas moi ? » ; donc, lorsqu'un tempérament psychopathique de ce genre se rencontre chez une personne d'intelligence supérieure, le résultat peut être remarquable. Ce pourrait avoir été le cas du Prophète Moh'ammed.

(3) Préface à Saintyves, *La simulation du merveilleux*, p. xi et xii. Pour ce qui est de Moh'ammed, je renvoie aux excellentes observations de P. Casanova, *M. et la fin du monde*, I, p. 7, sur ce sujet, et à R. Blachère, *Problème de M.*, p. 100.

apparente ne ressemble en aucune manière à la simulation réelle, telle qu'elle serait faite par un individu normal ». Rapportons ici un dire de Snouck-Hurgronje avec qui j'eus l'honneur un jour de m'entretenir de cette question : « N'oubliez jamais, M. Bousquet, me dit-il, que, pour bien des gens, et pas seulement pour les anormaux, l'objectivement vrai tend à se confondre avec le subjectivement utile » (1).

Dans le cas du mariage de Moh'ammed avec la femme réputée de Zaïd, son fils adoptif, en vertu d'une révélation spéciale, il est bien difficile, au premier abord, de croire à sa bonne foi ; mais quand on constate que c'est *exactement* de la même façon que le Prophète Joseph Smith Junior justifie et établit, chez les Mormons, la polygamie dont il profita amplement lui-même, nous concluons avec Meyer (2) : « Dans tous ces cas, on ne peut se contenter, du point de vue psychologique, de parler de tromperie évidente, de fraude consciente. Pour l'un et l'autre [Smith et Moh'ammed], il allait de soi que leurs pensées les plus intimes, leurs tendances les plus profondes reposaient sur des inspirations divines, et l'appareil de leur révélation était là à leur disposition, à chaque instant, en vertu d'une longue habitude ». Que donc Moh'ammed ait cru, comme il est dit au Coran (S. 33, v. 36 et s.) que sa passion pour Zéinab était le signe même par lequel Allah avait entendu abolir l'adoption en Islâm, est chose psychologiquement admissible.

Il nous semble, en tout état de cause, que des comparaisons de ce genre pourraient être très instructives. En voici encore deux exemples :

1° Il est peut-être possible de se faire une idée des émotions ressenties par Moh'ammed inspiré par la Révélation, au moyen de témoignages d'autrui. E. Meyer, précisément (p. 53), avait déjà attiré l'attention sur une révélation remarquable de Joseph

(1) Cf. Richard Wagner, *Tristan und Isolde*, II, I : « Dich täuscht deines Wunsches Ungestüm zu vernehmen was du waehnst ».

(2) E. Meyer, *op. cit.*, pp. 163 à 165 ; voir aussi p. 51. Cf. Bousquet, *Mormons*, chap. III. Sur la sincérité chez les délirants religieux, voir P. Janet : *De l'angoisse à l'extase*, I, p. 45. Croit-on qu'un imposteur se serait adressé des accusations comme il en figure au Coran (S. 80, V. 1 et s.) ?

Smith (1), où celui-ci indique ce qu'il ressentait, selon qu'il se sentait, ou non, inspiré. Mais il existe pour nous, un autre témoignage en cette matière, dû à un homme de la plus haute culture, et qui ne croyait nullement à l'origine divine de sa magnifique inspiration, celui de Nietzsche, touchant son état d'esprit au moment où il rédigea les trois premières extraordinaires parties de son *Zarathoustra*, et ce, en quelques jours. Il nous dit (2) que s'il y avait eu en lui le plus petit reste de superstition, il se serait cru le porte-parole de puissances supérieures, n'ayant jamais eu le choix d'écrire autre chose que ce qu'il écrivit avec une rapidité prodigieuse, dans un style incomparable. Je recommande instamment au lecteur de se reporter à cette description psychologique bouleversante et trop peu remarquée : le document est saisissant.

2° A titre de simple hypothèse, le fait du Mi'radj pourrait être interprété de la sorte lorsqu'on le rapproche des phénomènes de lévitation et d'autres analogues étudiés par Leuba (p. 258 et s.). Ajoutons que, dans ce texte en quelque sorte révélé, *Also sprach Zarathoustra* précisément, Nietzsche, dans une de ses plus belles inspirations, note le sentiment de légèreté divine qui le pénè tre et l'élève au-dessus de lui-même (3) :

« *Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich* ». Sommes-nous si loin du Mi'radj ?

Tout ceci, il est vrai, n'est que simple analogie, mais elle est assez intéressante pour pouvoir être citée ici. Sauf erreur de ma part, il y a donc là un champ de recherches qui mériterait d'être exploité.

(1) N° 9 de *Doctrine and Covenants*.

(2) *Ecce Homo*, n° 3 de la partie où il parle de son *Zarathoustra*. Bien que d'un intérêt beaucoup moins grand, un passage d'une lettre de Tchaïkowsky (R. Hofmann, *Tchaïkowsky*, p. 74) doit être cité ici au sujet de l'inspiration musicale : « On oublie tout, on est fou, on tremble, on frémit dans tous ses organes et on a à peine le temps de tracer les premiers contours, tant une idée suit rapidement l'autre ». D'après ce que dit Holma, *op. cit.*, p. 150, l'ouvrage de Tor Andrae, *Mystikens psych.*, Stockholm, 1926, doit être très important pour notre sujet ; nous n'avons malheureusement pas pu nous le procurer.

(3) « Vom Lesen und Schreiben », *in fine*. On a écrit bien des choses sur le Mi'radj (voir par exemple : *Der Islâm*, VI, p. 1 et s. et IX, p. 159 et s. ; A. A. Bevan dans *Festschrift Wellhausen*), mais ce point de vue a été, je crois, jusqu'ici négligé.

VII

L'apparition, nous l'avons vu plus haut, *en Arabie*, d'une religion nouvelle fut quelque chose de notable, alors que l'apparition d'un mouvement religieux dans le monde est chose bien banale ; de même, la personnalité anomale de Moh'ammed, — si elle n'a rien d'extraordinaire en soi, — est *par rapport à l'Islâm orthodoxe* quelque chose d'assez spécial si on compare cette religion au catholicisme par exemple (1), quant au rôle des phénomènes psychologiques anomaux.

En premier lieu, il semblerait, encore que les sources soient sans doute difficiles à interpréter, que ces « accès » de révélations (et, peut-être, l'épisode du Mi'radj) mis à part, Moh'ammed ait été un être assez normal, qu'il n'ait pas connu, à l'inverse de certains anomaux catholiques, des manifestations extrêmes, telles que stigmates en particulier. De même, un certain nombre de pratiques repoussantes, comme celles d'Ezéchiel, de Madame Guyon, de Margueritte Marie Alacoque (si édifiantes, paraît-il, quand elles se manifestent au sein de l'orthodoxie), lui sont demeurées entièrement inconnues. Si des choses de ce genre ont été pratiquées en Islâm, comme chez les 'Issaoua, elles ne sont pas conformes à l'orthodoxie, ni surtout relatées sans désapprobation dans un livre sacré, comme c'est le cas pour la Bible révérée tant par les Juifs que les Chrétiens.

En second lieu — et ceci est de toute première importance pour notre sujet — dans la formation et le développement de l'Islâm durant les premiers siècles de son existence (avant l'intrusion et l'absorption partielle du mysticisme par lui), les phénomènes psychologiques anomaux n'ont joué aucun rôle, dans ses origines, à l'exception des *seules* révélations de Moh'ammed.

(1) Il serait trop compliqué de poursuivre le parallèle avec les divers aspects du protestantisme. Disons seulement ceci : la Réforme, se fondant sur la Bible, est bien obligée d'accepter les récits des phénomènes collectifs anomaux relatés aux *Actes*, mais n'explique pas, quand et pourquoi, ceux-ci ont cessé de se manifester. Le point de vue catholique paraît plus logique. Pourquoi le calvinisme strict prétend-il, d'une part, s'en tenir à la Bible seule, et repousse-t-il, par contre, l'anomal de bien d'autres sectes protestantes ?

Quelles différences avec les débuts de la communauté chrétienne, ou mormone ! Les hallucinations collectives, les phénomènes d'extase en masses qui sont des choses « normales » dans l'histoire religieuse du monde (1), font absolument défaut à l'origine de l'Islâm et dans toute l'histoire de son développement ultérieur, toujours jusqu'à l'intrusion du mysticisme. Aucun des grands propagandistes de l'Islâm après Moh'ammed, aucun groupe social musulman primitif, n'a rien manifesté de psychologiquement anomal.

Enfin, dans la mesure où l'anomal est admis en Islâm (rêves correspondant à une réalité objective, Saints reconnus par l'orthodoxie, et qui, eux, peuvent avoir été des anomaux, etc...), le merveilleux joue un rôle des plus restreints dans l'orthodoxie musulmane et il serait par exemple, bien difficile, de tirer du *fiqh* des données relatives à ces phénomènes mystérieux.

Ainsi donc, et dès ses débuts, il y a là un aspect caractéristique de ce que je nommerai la sécheresse de l'Islâm, qui n'a cessé de se maintenir et de se manifester à bien d'autres points de vue : pas de prêtres, ni de sacrements, pas de mythologie, pas d'arts plastiques, ni de musique, extrême simplicité du culte et de l'organisation religieuse, etc... Pour toutes ces raisons au surplus, l'Islâm est, je pense, plus facile, mais combien moins intéressant, à étudier que le catholicisme avec son inouïe complexité dans son unité.

VIII

c) Voici donc le point où nous en sommes : la naissance d'un mouvement religieux, — l'Islâm dans notre cas —, est une chose normale comme l'est, chez son fondateur, l'existence d'une psychologie anomale. Bien plus, la comparaison des anomaux entre eux permet sans doute d'éclairer quelques aspects de la psychologie de Moh'ammed.

(1) Voir sur ces phénomènes collectifs dont on remarque l'absence totale dans les origines de l'Islâm, O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus i.d. Völker Psych.*, 2e ed. Leipzig, 1904 et Ph. de Felice, *Foules en délire, extases collectives.*

Demandons-nous maintenant, si le fait, pour ce chef, de mener sa communauté à coups de révélations divines, comme ce fut le cas, et comme ce paraît être une caractéristique remarquable de l'Islâm naissant, si cela, dis-je, doit être tenu, ou non, pour une chose exceptionnelle.

Tout d'abord, le fait d'individus anomaux, ayant des révélations « divines » est normal (et, bien entendu, malgré cette origine prestigieuse, elles sont, nous l'avons dit, toutes contradictoires entre elles). Il en est bien des exemples, tant en Islâm qu'ailleurs (1).

Ensuite, il existe des cas de communautés ainsi menées à coups de révélations : j'en connais au moins deux, en dehors de la communauté musulmane. C'est d'abord, la Société Amana (2) fondée en Allemagne au XVIII[e] siècle, mais aujourd'hui fixée en Iowa ; elle est, ou a été, menée par inspiration prophétique, de façon intermittente cependant, par un « instrument *(Werkzeug)* de Dieu », les révélations de cet « inspiré » étant enregistrées.

Mais c'est surtout l'exemple des Mormons qui est remarquable. On peut, à beaucoup de points de vue, établir des parallèles extraordinaires entre la communauté fondée par Moh'ammed et celle de Joseph Smith Junior (3) en particulier en ce que ces deux groupements ont été, durant des années, guidés jusque dans leurs plus petits détails, par la Volonté de Dieu, s'exprimant grâce aux révélations d'un Prophète directement inspiré par Lui. De plus, ce qui est douteux pour Moh'ammed à ses débuts, est certain pour Smith : ce petit paysan a cherché systématiquement à fonder, non pas du tout une secte quelconque, mais une nouvelle religion, révélée et universelle (4) ; celle-ci, dans son développement, s'est heurtée à une conjoncture

(1) On connaît celles du mystique En-Niffârî, éditées par Arberry. Sur les révélations dites *Oahspe*, reçues vers 1881 par un dentiste américain, voir l'*Enc. Hastings* à ce mot.

(2) Voir *Enc. Hastings*, s. V° « Amana ».

(3) A la vérité, depuis le martyre de Smith (24 juin 1844), le mécanisme de la révélation, contrairement à ce qui a eu lieu en Islâm, n'a pas été officiellement supprimé ; en fait, il n'en n'a plus été fait qu'un usage sporadique, en sorte qu'elle ne joue plus de rôle sociologique dans l'histoire de l'Eglise.

(4) C'est le très grand mérite de Meyer d'avoir mis en évidence ce fait, beaucoup plus important que la polygamie chez les Mormons au siècle dernier : celle-ci est simplement venue se greffer sur une organisation solide et déjà bien établie.

historico-sociale défavorable, tandis que les hasards historiques, comme je pense le montrer plus tard, ont permis à l'œuvre de Moh'ammed de prendre une extension étonnante. D'où il suit d'ailleurs que les actions du fondateur sont loin de déterminer le résultat final d'un mouvement social (1).

Les rapprochements et comparaisons que je viens d'essayer d'établir présentent, espérons-le, un certain intérêt, mais il ne faut pas oublier qu'il ne peut s'agir de phénomènes exactement semblables, bien entendu. On retrouve, en somme, dans la réalité concrète, des *éléments*, des fragments de phénomènes similaires. C'est à partir de ceux-ci qu'il faut tenter de la comprendre (2).

Nous pouvons conclure que le cas de la primitive communauté musulmane menée à coups de révélations n'est pas unique.

IX

c) Peut-on maintenant, sur la base de ce qui précède, émettre un jugement sur la personnalité de Moh'ammed ? Beaucoup l'ont tenté avant moi, d'autres le feront après.

Or, cela paraît bien difficile car, s'agissant de lui (ou d'autres hommes ayant laissé dans le monde des traces de leur activité), on oublie, ou on ignore, les obstacles qu'il faut écarter de son chemin pour arriver à une appréciation fondée sur la réalité. Il est donc, me semble-t-il, surtout utile d'indiquer ces obstacles et difficultés :

1° Il convient d'abord d'avoir au sujet de la personnalité envisagée, une documentation suffisante. Il en est peut-être ainsi dans le cas de Moh'ammed, mais ce n'est pas certain.

2° Une autre difficulté consiste en ce que chacun apprécie

(1) Je ne développerai pas ici la comparaison si attachante entre les débuts de l'Islâm et ceux de la religion mormonne, car j'en ai traité sommairement ailleurs. En plus de mon petit livre déjà cité, voir également mon article : « L'Eglise Mormonne et ses Livres sacrés », *Rev. H. R.* (1936).

(2) Pour le nominaliste que je suis, le phénomène brut est, bien entendu, la seule réalité qui n'est pas composée d'assemblage d'éléments divers que *nous seuls* y introduisons. Lorsque des coureurs tournent autour d'une piste circulaire, ils y tournent et voilà tout ; c'est nous qui décomposons cette course en des éléments qu'étudie la cinématique, cette constatation n'enlevant rien à la valeur de cette science.

l'œuvre d'une grande personnalité à travers ses propres tendances subjectives. Ces deux premières difficultés sont évidentes et nous n'y insistons pas.

3° Il convient de juger un homme moins sur ce qu'il a accompli que sur les efforts qu'il a dû déployer pour réussir plus ou moins, dans le milieu et à l'époque où il vivait, milieu qui pouvait être hostile, ou favorable.

4° Quand un homme meurt jeune, on extrapole ce qu'il a accompli, alors qu'il a peut-être déjà donné tout ce qu'il était capable de fournir. *Vice versa*, s'il meurt âgé, il faut, pour cette raison, se demander : « Quelle aurait été notre appréciation sur lui s'il était mort à tel ou tel âge ? » Ce point de vue est à la fois très important et très subtil. Il devrait être développé largement, mais ceci nous écarterait par trop de notre sujet.

5° Et ceci est décisif pour nous faire une idée juste de Moh'ammed, on se laisse abuser, en général, par l'illusion que voici : on apprécie l'individu, en fonction du triomphe d'une cause, dont il a été le promoteur alors que ce triomphe ultérieur est dû, en très grande partie, à des facteurs qui lui étaient étrangers, dont il n'a jamais eu connaissance de son vivant, à des éléments en quelque sorte en dehors de son horizon et qui ne devraient pas entrer en ligne de compte pour se prononcer à son sujet [1]. *Vice versa*, un mouvement social peut avoir échoué, sans que cela ne diminue en rien la grandeur de son fondateur.

Lorsque des non-musulmans lisent dans la Tradition que le Prophète a donné des instructions touchant les caravanes de pèlerins venant à La Mekke, en provenance du 'Irâq ou d'autres lieux semblables (Bokhârî, Houdas-Marçais, I, p. 496), ils ont quelques doutes au sujet de son authenticité ; mais ils devraient alors en avoir au sujet de leur propre opinion touchant Moh'ammed, si, pour juger le Prophète, ils tiennent compte de la bataille de Nehavend, du *fiqh*, de l'Alhambra, d'Ibn Khaldoun, etc... Pour formuler une appréciation sur Moh'ammed, il ne faut, en effet, tenir aucun compte des immenses

(1) Blachère, *op. cit.*, p. 129 : « Mahomet, pas plus qu'aucun autre fondateur de religion n'a entrevu l'allure et la forme future de ce qu'il venait de créer ». Cf. pp. 86 et 118.

conquêtes des Arabes, du développement des institutions politiques et sociales de l'Islâm, de ses réalisations intellectuelles et artistiques ; tout cela (qui est bien entendu impensable sans lui), n'est pas de lui et ne dépend même que très partiellement de ses propres actions. Il est bien à l'origine de l'Islâm, mais il n'a pu en avoir aucune idée, cela dépassait totalement son horizon. Or, je prétends qu'implicitement nous sommes écrasés par ces résultats prodigieux, lorsque nous voulons apprécier le Prophète à sa valeur intrinsèque.

En ce qui concerne maintenant d'autres difficultés que nous avons énumérées, combien notre jugement ne serait-il pas différent de ce qu'il est, si nous ne connaissions de Moh'ammed que sa vie avant l'Hégire ? Par contre, on a l'impression qu'il avait donné, au moment de sa mort, au moins qualitativement, toute sa mesure. Enfin, les circonstances, me semble-t-il, ne l'ont pas favorisé : il a eu de longs efforts à faire avant de triompher.

Dans ces conditions, en vue de le comprendre, nous devons le considérer, moins comme le fondateur d'une religion universelle (et pas du tout comme celui de la civilisation musulmane), que comme celui d'une théocratie militaire arabe, après qu'il eut été d'abord l'apôtre pré-hégirien, révélateur des courtes Sourates du Coran, d'un si grand souffle poétique et religieux. Sous ce double aspect, sa figure n'est-elle pas déjà singulièrement imposante sans qu'il soit besoin de faire intervenir le déroulement ultérieur d'événements auquel il est demeuré complètement étranger ? Je m'en tiendrai là, sans insister davantage, car toute appréciation sur lui me paraît singulièrement délicate.

A la vérité, ma façon de voir devrait être radicalement modifiée si les succès prodigieux de la conquête arabe après sa mort avaient pu être voulus, préparés et surtout prévus entièrement par lui quant à leurs causes réelles et à leur déroulement effectif. Ceci, à mon sens, serait une vue tout à fait erronée du caractère de ces conquêtes ; mais nous devons réserver à une autre étude l'examen de cette question.

X

Il est des faits historiques pour lesquels on a l'impression qu'ils se seraient passés de la même façon, plus ou moins, en l'absence d'une certaine grande personnalité (1). Il y a déjà bien longtemps, j'avais cité l'exemple de vastes mouvements historiques qui se déroulent simultanément dans divers pays (2).

Pour d'autres, et en particulier pour l'Islâm, il en va tout autrement. Si Moh'ammed est étranger au déroulement de l'histoire musulmane après lui, l'Islâm a pourtant comme point de départ unique, ce seul personnage historique, malgré le jeu de tous les facteurs ultérieurs qui ont contribué à sa formation (3).

C'est pourquoi nous voudrions terminer sur une dernière réflexion. Moh'ammed — le Coran en porte maintes traces — avait été frappé par le phénomène de la génération humaine, à partir d'une « gouttelette de sperme » ; il l'aurait été bien davantage s'il en avait connu toute la complexité. Et combien plus encore ne devons-nous pas l'être nous-mêmes en songeant qu'il fut une de ces personnalités dont à coup sûr l'existence a eu la plus profonde influence sur le déroulement de l'histoire universelle et de la civilisation mondiale. Mais, pour qu'il vînt au monde, il a fallu un hasard prodigieux, exactement semblable d'ailleurs à celui qui préside à la naissance de tout autre homme. Comme devant les immensités sidérales, l'esprit s'égare ici ; il demeure stupide devant le jeu subtil du hasard agissant dans de telles conditions. Toute analyse scientifique est impuissante : sans ce hasard biologique, si infiniment improbable, point de

(1) C'est une certitude pour les découvertes scientifiques.

(2) Voir mon *Evolution sociale aux Pays-Bas*, thèse Droit, Paris, 1923, p. 140. Note 2. On en peut citer d'autres : la Révolution française, par exemple, ou l'explosion dans toute l'Europe, en février et mars 48, d'un mouvement révolutionnaire, ne paraît vraiment pas pouvoir s'expliquer par l'action déterminante d'un seul homme, ou d'un petit groupe.

(3) On pourrait très bien concevoir qu'un fleuve continuât d'exister et de couler, même si l'on supprimait ce que l'on appelle sa « source », celle-ci ne lui apportant qu'une quantité d'eau tout à fait négligeable en comparaison de celle qu'il roule à son embouchure. Dans le cas de personnalités comme Moh'ammed, dire qu'il est la source de l'Islâm serait donc une comparaison dénuée de valeur, car, si, par la pensée, on supprime son existence, ou supprime, du même coup, tout le déroulement ultérieur des événements.

chevauchée arabe jusqu'à Poitiers et à l'Indus, point d'*Ih'yâ* de Ghazâlî ni de Tadj-Mah'all, et, en dernier lieu *(last but not least)*, point de *Studia Islamica* !

« *Dieu sait et vous ne savez pas* » (Coran, s. II, v. 113).

G.-H. BOUSQUET
(Alger)

UN SECOLO DI STUDI ARABO-SICULI

Nel 1854 usciva a Firenze il primo volume della *Storia dei Musulmani di Sicilia* di Michele Amari. L'autore viveva allora a Parigi, in un esilio più che decennale dalla patria (interrotto solo dalla rivoluzione siciliana e italiana del '48), e aveva già mosso i primi passi nel mondo orientalistico con la versione del *Sulwān al-muṭā'* del siciliano Ibn Ẓafar , e con la pubblicazione e traduzione di estratti, sempre di argomento siciliano, di Ibn Ḥawqal e Ibn Giubair. Ma col primo volume del suo *opus maius* l'esule palermitano dava la piena misura della sua innata capacità di storico (già affermatasi fuor del campo orientale col giovanile lavoro sulla *Guerra del Vespro*), e della profonda preparazione tecnica acquistatasi alla scuola del Reinaud e tra i manoscritti arabi della *Bibliothèque Nationale* nel fecondo esilio parigino. Il 1854 può così considerarsi la data di nascita degli studi arabo-siculi, che la figura eccezionale dell'Amari rappresenterà quasi da sola fino alla morte (1889), e che nei successivi decenni fino a oggi non han fatto che muoversi nel solco da lui tracciato.

Prima dell' opera di Amari, quella che possiamo chiamare la preistoria di questi studi contava circa mezzo secolo di vita : grama vita di erudizione provinciale, con scarso o nessun metodo scientifico, avulsa anche nei migliori dalle vive correnti dell' orientalismo europeo (1). Essa comincia addirittura con una impostura letteraria, i due sedicenti codici diplomatici arabi di

(1) Un abbozzo di storia degli studi arabi in Sicilia prima di lui è tracciato dall'Amari stesso nella Introduzione alla sua *Storia*, I, pp. 15-18 della 2° edizione.

Sicilia e d'Egitto fabbricati di pianta, alla fine del Settecento, dal maltese abate Vella. L'opera poi smascherata di questo falsario aveva pur dato l'avvio alla onesta e modesta attività degli arabisti siciliani, che meglio si chiamerebbero eruditi dilettanti d'arabo, del primo Ottocento : il Morso, il Mortillaro, il Caruso, e, primo fra essi cronologicamente e per valore, quel Rosario Gregorio (1753-1809), che può dirsi il lontano precursore dell' Amari. La sua *Rerum arabicarum quae ad Siciliam spectant ampla collectio*, del 1790, sta infatti alla amariana *Biblioteca arabo-sicula* come, fatte le proporzioni quantitative, le sillogi precedenti di epigrafia latina stanno al *Corpus* di Mommsen.

L'opera di Amari ricacciò nell'ombra questi suoi modesti predecessori, per la schiettezza e robustezza dell'ingegno, e per la mole imponente del materiale che egli seppe scoprire, raccogliere ed elaborare. Senza il provvido esilio, che lo mise a contatto con i fondi manoscritti di Parigi e d'altre biblioteche d'Europa, che ne sprovincializzò la cultura e ne addestrò il senso critico e la disciplina filologica , la *Storia dei Musulmani di Sicilia*, la *Biblioteca arabo-sicula* e tutta l'altra produzione scientifica amariana, accentrata sempre sulla storia arabo-siciliana e arabo-mediterranea, non avrebbero mai visto la luce. Al primo volume della *Storia*, nel '54, seguì nel '58 il secondo volume, e nel '68 e '72 le due parti del terzo, che concludono con il quadro della civiltà e cultura arabo-normanna il grandioso disegno. Contemporaneamente, nel '57 uscivano a Lipsia i testi della *Biblioteca*, il materiale arabo su cui era costruita la *Storia*, arricchiti ancora nel '75 e '87 da due Appendici, con un totale di oltre un centinaio di testi ; dei quali tutti, meno quelli della Appendice seconda, l'Amari pubblicava nell' '80-'81 la versione italiana. Terza fra le opere maggiori del grande studioso, consacrate alla civiltà arabo-sicula, bisogna considerare la silloge delle *Epigrafi arabiche di Sicilia* (in tre parti, 1875-85), che, pur rimasta interrotta dalla morte, illustra quasi per intero il patrimonio epigrafico allora noto nell'Isola o da essa proveniente, ed è un insigne documento di sagacia e dottrina. E basti qui avere appena richiamato, nelle loro esterne carat-

teristiche, le pietre miliari di una mirabile attività scientifica, durata per oltre un mezzo secolo fino al giorno della morte (1) : tanto più mirabile se si pensi che ad essa si accompagnò in quell'uomo una non meno intensa attività pratica, di patriota e cospiratore, di uomo politico, organizzatore di studi, senatore e ministro. La vita intera dell'Amari, pur tutt'altro che umbratile e tranquilla, è segnata di quella feconda *felicitas*, di quella ricchezza di umanità arrisa dal destino, che fu, sembra, privilegio dell'Ottocento.

I decenni intercorsi, il secolo che oggi si compie dal suo primo apparire, hanno collaudato la vitalità dell'opera storica amariana. A differenza della *Histoire des Musulmans d'Espagne* di Dozy, nata quasi a un tempo con quella del Nostro per la Sicilia, e oggi ormai superata, per il nuovo materiale disponibile e la concezione ed esposizione stessa storiografica, da quella in corso del Lévi-Provençal, l'opera massima di Amari non potrebbe oggi essere riscritta *ex novo*. Anche in questo campo, s'intende, il materiale disponibile si è accresciuto e migliorato, più per integrata conoscenza e pubblicazione delle fonti già utilizzate in manoscritto dall'autore che per scoperta di importanti fonti del tutto nuove (comunque, senza confronto con l'ampliamento delle fonti avvenuto in questo secolo per la civiltà araba di Spagna) ; e di ogni possibile ritocco e arricchimento della sua opera l'Amari tenne in vita scrupolosa nota, in vista d'una vagheggiata seconda edizione. Ma questa si è realizzata e compiuta solo a cinquant'anni dalla sua morte, a cura di un insigne filologo, Carlo Alfonso Nallino ; il quale utilizzò a quest'effetto tutto il materiale già preparato dall'autore fra le sue carte, e vi aggiunse, sempre e solo e ben distinto nelle note, quanto la sua vasta e precisa dottrina arabistica gli suggeriva ad aggiornamento soprattutto bibliografico, e talora a rettifica di singoli punti dell'originale. Il testo di questo egli lasciò intatto, salvo là dove l'autore stesso ne aveva preparata la modifica, e ciò, come il Nallino

(1) Una completa bibliografia degli scritti dell'Amari, anche politici, è in *Centenario della nascita di Michele Amari ; Scritti di filologia e storia araba*, ecc. (citato di qui innanzi come *Centenario Amari*), Palermo 1910, I, pp. XLV-CVIII.

dichiarò nella prefazione, non solo per non alterare la originale fisionomia e forma letteraria dell'opera, ma anche perchè questa, nelle linee maestre e nella maggior parte dei particolari, non abbisognava in realtà di modifica e rielaborazione alcuna (1). Ciò almeno dal lato arabistico, che solo il Nallino si riconosceva competente e chiamato a rivedere ; maggiori esigenze di aggiornamento, e magari modifica più o meno profonda della visione e valutazione storica, richiederebbe oggi probabilmente la parte della *Storia* che tratta della vita sociale e culturale, sopratutto religiosa, dell'Italia meridionale greco-latina nell'Alto Medioevo. Ciò fu già accennato dal Nallino stesso, e confermato a chi scrive ora queste righe da un competente come Ernesto Buonaiuti. E sulla constatazione di questo parziale invecchiamento dell'opera, per quanto riguarda non tanto i « Musulmani » quanto la società cristiana di Sicilia e del Mezzogiorno d'Italia in quei secoli, si è sviluppata più di recente, all'apparire della seconda edizione, una più profonda critica della mentalità e della posizione storiografica dell'Amari, giudicata dal Falco illuministica e attardata rispetto alla coeva storiografia romantica e poi positivistica (2). Questa critica, a nostro avviso, tocca effettivamente alcuni lati deboli della *forma mentis* di Amari, spiegabili con le origini provinciali e settecentesche della sua cultura, e con la passione politica del Risorgimento ; ma non infirma il generoso umanesimo della sua visione della vita, l'acume spesso mirabile dei suoi giudizi su uomini ed eventi (non ve n'è uno, salvo quelli appunto sul Cristianesimo medievale, che la posteriore indagine abbia sostanzialmente modificato), la larghezza dei suoi interessi che dalla storia meramente politica trapassano a quella economica, sociale, culturale, talvolta con intuizioni e anticipazioni divinatrici. La *Storia dei Musulmani di Sicilia* resta un

(1) M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2 ediz. a cura di C. A. Nallino, Catania 1933-39 (per i criteri di revisione sostanziale seguiti dal Nallino, si veda in particolare la sua Avvertenza in capo al primo volume, specie pp. XIX-XXIV).

(2) G. Falco, in *La Critica*, XXXVIII (1940), p. 358 segg. (ristampato nel suo volume *Albori d'Europa*, Roma 1947, pp. 486-512).

classico della storiografia orientalistica dell'Ottocento, e della stessa letteratura italiana (1).

Il limite della grandezza scientifica di Amari era piuttosto là dove il suo revisore Nallino singolarmente eccelleva, la filologica acribia e sicurezza. Le quali restano anche esse ammirabili in lui, se si pensa all'età avanzata in cui iniziò gli studi di arabo, e li proseguì quasi da autodidatta, e concentrò sui testi storici e geografici soprattutto importanti per i suoi fini ; ma non poterono estendersi a una profonda familiarità con altri lati della letteratura araba, specialmente la poesia e la prosa d'arte, con cui pure dovè talora venire a contatto nel suo sforzo di utilizzare integralmente ogni fonte per la civiltà araba nella prediletta sua Isola. Perciò i testi poetici o di prosa ornata accolti nella *Biblioteca* son quelli la cui edizione e interpretazione più lascia a desiderare, a cominciare dagli estratti stessi di Ibn Ḥamdīs, il maggior poeta arabo-siculo che l'Amari « scoprì » a Parigi, e in cui udì e fece udire, con animo congeniale, la nostalgia della patria perduta. Altrettanto si dica dei saggi di altri poeti arabo-siciliani (estratti in gran parte dalla *Kharīda* di al-Iṣfahānī) da lui inclusi nella *Biblioteca* ; e anche, fuori di qui, dei mutili avanzi di quelle epigrafi *metriche* arabe (della Zisa e Cuba, e del palazzo reale di Messina), la cui lettura e interpretazione, del resto quanto mai ardua e incerta, ci lascia talora dubbiosi. Ma l'Amari era il primo a riconoscere, con rara franchezza e modestia, queste sue deficienze: esse appaiono tali solo se confrontate alla più agguerrita esperienza in questi campi di un Dozy e di un Fleischer, più tardi di un De Goeje e di un Nallino, e lasciano sempre lo storico della Sicilia araba, anche sul piano filologico, bene al di sopra di ogni altro arabista italiano del pieno Ottocento (2).

* * *

(1) Per un giudizio complessivo, e altamente positivo, sull'Amari storico, si veda B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari 1921, II, 28-34, dove però, nell'opera maggiore, si giudica scemato il diretto interesse etico-politico, per maggior spirituale distanza della materia rispetto alla guerra del Vespro.

(2) Penso qui sopratutto al dotto ma bizzarro e fantastico M. Lanci (1779-1867).

L'Amari non insegnò mai dalla cattedra in Sicilia, e se anche nel suo insegnamento fiorentino potè avere per allievo qualche siciliano, nessun frutto ne venne agli studi da lui prediletti (1). L'unico discepolo diretto che in parte ne raccolse gli interessi gli venne dall'opposto capo d'Italia, e fu il piemontese Celestino Schiaparelli (1841-1919), poi professore d'arabo alla Università di Roma. Lo Schiaparelli, devotissimo alla memoria dell'Amari, riuscì al contrario di questo più filologo che storico, e potè così felicemente integrare l'opera del maestro, pur allargando il suo interesse dalla Sicilia e dall'Italia medievale a tutto il mondo arabo mediterraneo : in collaborazione col maestro, egli pubblicò e tradusse tutta la descrizione d'Italia nell'opera geografica di Edrisi (2) (di cui Amari aveva accolto nella *Biblioteca* solo la parte dedicata alla Sicilia) ; e da solo si occupò di due autori che l'Amari aveva per primo studiati in relazione alla storia e cultura arabo-sicula : di Ibn Ḥamdīs egli dette l'intera edizione del Divano, e ne preparò una intera traduzione rimasta inedita, allontanandosi spesso nell'una e nell'altra dalle corrispondenti lezioni e versioni dei brani accolti nella *Biblioteca* (3); e della *Riḥla* di Ibn Giubair, di cui anche Amari aveva utilizzato solo le preziose pagine finali sulla Sicilia arabo-normanna, lo Schiaparelli dette una completa eccellente versione italiana (sul testo del Wright), la prima e a lungo l'unica di quell'opera, che solo di recente ha avuto altre versioni in inglese e in francese (4).

Discepolo anch'esso di Amari, ma solo in senso ideale, può dirsi il sacerdote siciliano Bartolomeo Lagùmina (1850-1931), che col suo grande compatriota dovè avere rapporti personali

(1) L'Amari fu professore d'arabo nell'allora Istituto di Studi superiori di Firenze dal 1860 al 1866, continuando di fatto a insegnarvi fino al 1873. Nel 1862-64 fu Ministro dell' Istruzione nel nuovo Regno, e a lui si deve la prima organizzazione dell'insegnamento superiore orientalistico in Italia, che da novant'anni ad oggi si è piuttosto ridotta anzichè assumere maggiore sviluppo.

(2) *L'Italia descritta nel « Libro del re Ruggero » compilato da Edrisi.* Testo arabo con versione e note di M. Amari e C. Schiaparelli, Roma 1883 (Memorie dei Lincei, ser. 2ª, Vol. VIII).

(3) *Il canzoniere di Ibn Ḥamdīs, poeta arabo di Siracusa,* testo arabo, Roma 1897.

(4) *Ibn Gubayr. Viaggio in Ispagna, Sicilia,* ecc. *Prima traduzione fatta sull'originale arabo,* Roma 1906. La versione inglese del Broadhurst è del 1953, quella francese di Gaudefroy-Demombynes del 1950.

di consiglio e ispirazione scientifica, se non propriamente di insegnamento. Il Lagùmina dette il catalogo dei manoscritti orientali (tra cui 29 arabi) nella Biblioteca Nazionale di Palermo (1), e pubblicò per impulso dell'Amari il più pregevole tra questi, di contenuto però del tutto estraneo alla Sicilia, il *Kitāb an-nakhl* di as-Sigistānī (2) ; ma la sua specialità furono l'epigrafia e la numismatica arabo-sicula, in cui i suoi lavori (principali fra essi gli *Studi sulla numismatica arabo normanna*, 1891, e il *Catalogo delle monete arabe nella Biblioteca comunale di Palermo*, 1892) han fatto compiere a quei due rami di studio i maggiori progressi dopo l'opera dell'Amari (3). Così l'unico ideale discepolo, che lo storico laicista e anticlericale ha avuto nell'isola natia, è stato questo pio e dotto prete, finito vescovo di Agrigento.

Fuori dal diretto influsso di Amari è apparsa nell'Ottocento in Sicilia una sola importante pubblicazione, interessante il periodo arabo o piuttosto arabo-normanno : l'edizione dei *Diplomi greci e arabi di Sicilia*, ad opera di Salvatore Cusa (1822-1893) (4).Questo arabista paleografo di Palermo, i cui personali rapporti col suo illustre concittadino non mi sono ben chiari (5), lasciò con quel suo grande e quasi unico lavoro un monumento di erudizione il cui valore è purtroppo limitato dall'esser l'opera rimasta interrotta, non essendo mai seguita ai testi la promessa traduzione, descrizione e analisi dei docu-

(1) *Catalogo dei codici arabi della Bibl. Naz. di Palermo*, nella raccolta *Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, IV, Firenze 1889.

(2) *Il « Kitāb an-naḥl » o Libro della Palma* di Abū Ḥātim as-Sigistānī, Roma 1891 (in Memorie dei Lincei, ser. 4, VIII).

(3) Una completa bibliografia degli scritti del Lagumina (tra cui bisogna anche menzionare la riedizione, in collaborazione per il greco col Cozza-Luzi, della *Cronaca siculo-saracena di Cambridge*, Palermo 1890), è in *Rivista Studi Orientali*, V, 93-95. Le nuove epigrafi arabe da lui illustrate, vero supplemento alla raccolta dell'Amari, provengono da Marsala, Siracusa, Salaparuta, Palermo, Sciacca, Linosa.

(4) *I diplomi greci ed arabi di Sicilia, pubblicati nel testo originale, tradotti e illustrati*, I (solo pubblicato), Palermo 1868-1882.

(5) Colpisce vedere nella Introduzione del Cusa, del 1874 nonostante la retrodatazione al 1868 (cfr Nallino, in *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2ª ed., I, p. XXXII), nominato appena una volta e di sfuggita l'Amari, la cui opera maggiore era già tutta ormai pubblicata. Questi a sua volta, mentre in fine della *Storia* accenna all'iniziata pubblicazione del Cusa come a « egregio lavoro », non se ne dissimulava in privati appunti i difetti, e, ci assicura il Nallino, lo riteneva « quasi da rifare ».

menti, e da intrinseci difetti di metodo. I diplomi furono infatti pubblicati dal Cusa senza distinguere in alcun modo le certe letture dalle integrazioni e congetture (di cui egli prometteva di dar conto nel secondo volume mai apparso), senza ombra di note critiche e paleografiche, con indici assai difettosi. Onde la preziosa silloge, strumento di lavoro all'Amari stesso e al Nallino nel preparare la seconda edizione della *Storia*, nonchè a quanti altri si sono occupati della Sicilia normanna (i più antichi diplomi sono del conte Ruggero) lascia del pari insoddisfatti paleografi, filologi e storici, e resta come un imponente torso o abbozzo che andrebbe completato, e forse anche di pianta rifatto.

L'energia stessa con cui l'Amari spinse a fondo l'utilizzazione del materiale allora accessibile fece sì che, mancato lui, gli studi arabo-siculi rallentassero e languissero, anche perchè in nessun altro arabista, entro e fuori d'Italia, si riaccese per allora l'interesse eminentemente *storico* che lo aveva volto a scrutare le vicende della sua isola. Un impulso a una ripresa di questi studi, col contributo di qualche nuova fonte e con qualche ricerca erudita, fu dato dalla ricorrenza centenaria della nascita del Fondatore (1806-1906), per cui ad opera d'un comitato scientifico palermitano, e soprattutto in pratica del Nallino, furono messi insieme due grossi volumi miscellanei, citati correntemente come *Centenario Amari* (1) ; pubblicati nel 1910, e contenenti oltre a scritti di filologia e storia arabo-sicula anche studi bizantini e giudaici relativi all'Italia meridionale nel Medioevo, e documenti sulle relazioni fra gli stati italiani e il Levante, essi rappresentano il maggior contributo agli studi cari ad Amari che sia apparso dopo di lui. Ma anzichè ricordarne qui di seguito i più specifici lavori singoli, preferiamo via via menzionarli nella rassegna di quel non molto che anche dopo il 1910 si è prodotto nel ramo di studi arabo-siciliani. Si intende che non miriamo qui a bibliografica completezza, ma solo a segnalare gli scritti più importanti e significativi.

(1) Si veda la citazione intera nella nota a p. 91.

Supplementi alla *Biblioteca Arabo-Sicula*, con estratti di nuovi testi storico-geografici, ma sopratutto prosopografici (biografie di dotti, specie giureconsulti malikiti di origine siciliana) (1)dettero nel *Centenario Amari* Moh. Ben Cheneb (2) (dalle *Ṭabaqāt* di Abū l-ᶜArab e al-Khushanī), E. Griffini (3) (dal *Tartīb al-madārik* del qadi ᶜIyāḍ, e notizie di altri testi), E. Fagnan (4) (aggiunte e postille varie, oltre alla versione della biografia di ʿUbaidallāh al-Mahdi dal *Muqaffà* di Maqrīzī, che non tocca direttamente la Sicilia) e H. H. ʿAbd ul-Wahhāb (5) (la parte sull'Africa del Nord e la Sicilia degli *Aʿmāl al-aʿlām* di Ibn al-Khaṭīb, che è forse il più importante testo nuovo, e propriamente storico, fra tutti questi supplementi). Di varie altre fonti già pubblicate e utilizzate da Amari per la parte arabo-sicula, si è nel frattempo pubblicato o ripubblicato il testo integrale, come, per citare alcune delle più importanti per il Maghrib, il *Bayān* di Ibn ʿIdhārī (6), la *Nihāya* di an-Nuwairī per Africa, Spagna e Sicilia (7), le opere geografiche e di viaggio di Ibn Ḥawqal e Ibn Giubair (8). Ma l'elaborazione di questo materiale nuovo o integrato permette, come abbiam detto, solo lievi ritocchi alla grande *Storia* amariana : mentre sul periodo e sul territorio da essa coperto sono venute nel frattempo a interferire tre grandi opere storiche moderne, pubblicatesi tutte all'inizio del Novecento : il *Vizantij i Arabi* di Vasiliev (1900), di cui è in corso dal 1935 la aggiornata e ampliata edizione francese del *Corpus Bruxellense*, la *Italie méridionale et l'Empire byzantin* di J. Gay (1904), e la *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile* di F. Chalandon (1907). Per una minor parte della prima, ma soprattutto per le ultime due, la *Storia* di Amari è tra le fonti fondamentali,

(1) Su uno dei più noti di tali giuristi siciliani, al-Māzarī, v. M. Asín Palacios, *Un faqîh siciliano, contradictor de al-Gazzali*, in *Centenario Amari*, II, 216-244.

(2) *Centenario Amari*, I, 241-276.

(3) *Ibid.*, I, 364-448.

(4) *Ibid.*, II, 35-114.

(5) *Ibid.*, II, 427-494.

(6) Nuova edizione a cura di G. S. Colin e E. Lévi-Provençal, I-II, Leiden 1948-1951.

(7) Testo arabo e tradizione spagnola a cura di M. Gaspar Remiro, Granada 1917-19.

(8) Ibn Ḥawqal nella *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, II, a cura di M. J. De Goeje (e 2ª ediz. a cura di J. Kramers, Leiden 1938); Ibn Giubair in *Gibb Memorial Series*, V, 1907, col testo del Wright riveduto dallo stesso De Goeje.

utilizzata e superata dal Gay e dallo Chalandon nei loro temi principali (la storia del Mezzogiorno d'Italia nell'Alto Medioevo per l'uno, quella del Regno normanno per l'altro), ma rimasta di incrollabile autorità per quanto riguarda il periodo più propriamente del dominio musulmano in Sicilia. Anche il Vasiliev, che ha occasione di discutere e polemizzare con Amari su singoli particolari della conquista, non può che appoggiarsi, per l'insieme del conflitto arabo-bizantino in Sicilia, sulla *Storia* e sulla *Biblioteca* amariana ; come su quest'ultima silloge di testi si fonda per questa parte il Canard negli « estratti di fonti arabe » di cui ha corredato in versione la nuova edizione francese dell'opera russa (1). Nel campo letterario arabo-siculo, abbiam già visto gli sviluppi che il lavoro di pioniere di Amari ebbe con l'edizione filologicamente accuratissima del divano di Ibn Ḥamdīs ad opera dello Schiaparelli ; il quale, oltre alla versione intera di esso, aveva preparato anche l'edizione del minor poeta siculo-egiziano al-Ballanūbī, rimaste entrambe inedite. Altri saggi da poeti arabo-siculi contengono gli estratti sulla Sicilia del *Mughrib* di Ibn Sa'īd, pubblicati nel solo testo dal Moritz in *Centenario Amari* (2) : si tratta, qui come in buona parte degli estratti da al-Iṣfahānī inclusi nella *Biblioteca*, di briciole rimasteci della preziosa e perduta *Durra al-khaṭīra* di Ibn al-Qaṭṭā', la grande antologia dei poeti arabo-siculi composta agli inizi del XII secolo da quell'illustre filologo isolano. Un altro estratto dalla medesima *Durra*, dovuto al letterato e segretario fatimida Ibn aṣ-Ṣairafī (m. 1147), è stato poi pubblicato e tradotto sull'unico ms tunisino da I. Di Matteo (3), e ancor di recente studiato, soprattutto per gli accenni storici che se ne possono ricavare, da F. Gabrieli (4) ; del quale si può

(1) A. V. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, édition française préparée par H. Grégoire et M. Canard, I (La dynastie d'Amorium), II, 2 (La dynastie macédonienne), Bruxelles 1935-1950. E sull'argomento dei rapporti fra Bisanzio e gli Arabi nella conquista della Sicilia, vedi anche J. B. Bury, *The naval policy of the Roman Empire in relation to the Western Provinces from the 7th to the 9th century*, in *Centenario Amari*, II, 21-34.

(2) B. Moritz, *Ibn Sa'îd's Beschreibung von Sicilien*, in *Centenario Amari*, I, 292-305.

(3) I. Di Matteo, *Antologia di poeti arabi siciliani, estratta da quella di Ibn al-Qaṭṭā'*, in *Archivio Storico per la Sicilia*, I (1935), 85-133, e in estratto a parte, Palermo 1937.

(4) *L'Antologia di Ibn aṣ-Ṣairafī sui poeti arabo-siciliani*, in *Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, II, Palermo 1954, 39-51.

anche ricordare il profilo su Ibn Ḥamdīs, in una piccola collezione sui « Grandi siciliani » (1).

Tutta la poesia arabo-sicula a noi sinora è nota in lingua e metrica classica, e vana è stata finora l'attesa di qualche saggio di *muwashshaḥa* o *zaǧal* che, in analogia a quanto va avvenendo per la Spagna musulmana, ci apra uno spiraglio sulla lingua *parlata* nell'isola sotto il dominio arabo. Per la ricostruzione di questa, da supporre ovviamente del tipo maghrebino e affine ai parlari della vicina Ifrīqiya, disponiamo solo di qualche indizio nell'onomastica e toponomastica dei diplomi bilingui, e delle tracce che l'arabo ha lasciate nel dialetto siciliano. Su quest'ultimo tema molto si è scritto, spesso senza adeguata preparazione glottologica e storica, da eruditi locali, i cui lavori hanno scarso o nullo interesse scientifico (2) : onde la vasta bibliografia sulla dialettologia arabo-sicula, dopo l'abbozzo tentatone in fine della sua Storia dall'Amari stesso, si riduce in un vaglio critico a pochi lavori quasi esclusivamente di stranieri. Il glottologo italiano G. De Gregorio, in collaborazione con Ch. Seybold, dette bensi nel 1903 un *Glossario delle voci siciliane di origine araba* (3) ; e nel 1910 P. Gabriele Maria d'Aleppo e G. M. Calvaruso pubblicarono come « Vocabolario etimologico » un volume sulle *Fonti arabiche nel dialetto siciliano* ; ma i lavori più importanti in questo campo restano sempre quelli del Rohlfs(4), del Wagner (5) e soprattutto di A. Steiger, in quella sua *Contribución a la fonética del hispano-arabe y de los arabismos en el ibero-romanico y el siciliano* (1932), che è certo il più importante contributo alla linguistica arabo-romanza comparso nel Novecento.

(1) F. Gabrieli, *Ibn Ḥamdis*, Mazara 1948 ; e dello stesso, *Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna*, in *al-Andalus*, XV (1950), 27-46, *Sicilia e Spagna nella vita e nella poesia di Ibn Ḥamdis*, in *Miscellanea Galbiati*, Milano 1951, III, 323-333 (ora ristampati entrambi nel volume *Dal mondo dell'Islam*, Napoli 1954, capp. VII-VIII).

(2) Se ne può vedere l'elenco del Nallino in *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2ª ed., III, 910-911, che non val la pena per questa parte di completare.

(3) in *Studi Glottologici Italiani*, III, 225-251.

(4) in *Zeitschrift für romanische Philologie*, XLVI (1927), 147-152.

(5) in *Byzantinisch-Neugriechisches Jahrbuch*, VII (1931), 204-213, e in *Zeitschrift für romanische Philologie*, LII (1933), 641-670.

Se ricordiamo come l'epigrafia e numismatica arabo-sicula si son del tutto arrestate dopo l'opera di Lagùmina, anche per la quasi totale mancanza di nuovi ritrovamenti (1), non ci resta da menzionare che il campo della storia dell'arte, in cui, accanto a pubblicazioni divulgative di dilettanti, si può registrare qualche studio particolare di grande impegno (2). Questi son tutti dovuti a un archeologo e storico dell'arte italiano, U. Monneret de Villard, che accoppia preparazione tecnica e filologica, in lavori di assoluto rigore scientifico. In parte, è vero, essi tolgono all'arte araba di Sicilia opere e attività che una generalizzazione di incompetenti o una poco cauta attribuzione di altri studiosi le aveva tradizionalmente assegnato : così negli studi, in opposizione al Kühnel (3) e al Cott (4), sulle cassette d'avorio da essi battezzate « siciliane », e che il Monneret, nell'esame del più insigne esemplare della Palatina (5), ritiene piuttosto egiziane e mesopotamiche ; così nell'indagine su *La tessitura palermitana sotto i Normanni e i suoi rapporti con l'arte bizantina* (6), che giunge a negare a Palermo arabo-normanna il vanto di una propria manifattura regia di stoffe (*ṭirāz*), sul tipo di quella egiziana. Ma se queste ricerche del Monneret sembrano impoverire il patrimonio dell'arte arabo-sicula, egli ne ha messo come nessuno in valore, con una pubblicazione esauriente e rivelatrice, uno dei più insigni monumenti : *Le pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo*, come è il titolo del suo più recente volume (Roma 1950), ove quel ciclo monumentale di pittura islamica su suolo siciliano è per la prima volta adeguatamente riprodotto, e criticamente analizzato e valutato.

(1) Le iscrizioni edite da Amari e Lagumina sono ora quasi tutte ripubblicate, talora con emendamenti, in *Répertoire chronologique d'Epigraphie arabe*, vol. II e segg. Altri emendamenti sono in C. A. Nallino, *Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell'Italia meridionale*, in *Miscellanea Salinas*, Palermo 1907, 243-253 e 417-420.

(2) Una moderna trattazione generale sull'arte arabo-sicula è nel capitolo « la Sicile musulmane et normande » del *Manuel d'art musulman* di G. Marçais, I, Parigi, 1926.

(3) *Sizilien und die islamische Elfenbeinmalerei*, in *Zeitschrift für bildende Kunst*, XLIX (1913-14), n. F. XXV, 162-170.

(4) *Siculo-Arabic Ivories*, Princeton 1939.

(5) U. Monneret de Villard, *La cassetta incrostata della Palatina*, Roma 1938.

(6) in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Città del Vaticano 1946, pp. 46 - 89.

*
* *

E qui si arresta il nostro bilancio, speriamo e temiamo insieme senza omissioni importanti (temiamo, dico, per la constatata relativa scarsità del materiale disponibile). Se è lecito inoltrare dal già compiuto uno sguardo a ciò che è in preparazione o che potrebbe essere *in votis* per un ulteriore sviluppo degli studi arabo-siculi, possiamo segnalare anzitutto la versione araba iniziata in Egitto della *Storia* di Amari : impresa che, a parte ogni giudizio sulla sua necessità e opportunità pratica, testimonia ancora la intatta fama di questo capolavoro della nostra storiografia. E in Egitto ancora, su fonti in parte già edite in parte manoscritte, uno studioso italiano, U. Rizzitano, ci prepara un arricchimento del corpus di versi arabo-siculi solo in parte pubblicati nella *Biblioteca* e negli altri estratti sopra citati (1). Dei due più noti arabi poeti di Sicilia, Ibn Ḥamdīs e al-Ballanūbī, abbiam già visto come si sia occupato lo Schiaparelli, la cui opera attende ancora in parte pubblicazione. Ma i principali compiti della filologia arabo-sicula, quando essa arrivasse a disporre di energie e mezzi assai maggiori degli attuali, sarebbero oggi due : la vera messa in valore, con traduzioni e commenti adeguati, e possibilmente con una riedizione consona alle moderne esigenze, della silloge dei diplomi così imperfettamente edita dal Cusa ; e la integrale edizione e versione del *Libro di Ruggero* edrisiano, nato otto secoli fa presso il *regale solium* di Palermo, monumento magnifico della scienza medievale islamica e del

(1) Tali nuove fonti per la poesia arabo-sicula, come apprendo da privata comunicazione del Rizzitano, sono un ulteriore estratto dalla *Durra*, diverso da quello di Ibn aṣ-Ṣairafī e dovuto a un certo Ibn Aghlab (ms della Bibliothèque Nationale), il *Mu'ǧam as-safar* di as-Silafī (VI sec. eg), il *Mukhtār min shi'r Bashshār* dei Khālidiyyān col commento di at-Tugībī (ed. Cairo 1934), oltre a spigolature minori. È necessario notare che più che di « poesia arabo-siciliana » in molti casi si tratta di notizie biografiche di poeti d'origine siciliana, e saggi dei loro versi, che almeno in quelle scelte non hanno nulla di specificamente siciliano. La Sicilia nella sua precisa fisionomia locale appare in queste reliquie (salvo i noti passi del divano di Ibn Ḥamdīs) assai meno di quanto dai poeti arabo-spagnoli non si ricavi il volto di al-Andalus musulmana...

mecenatismo normanno (1). Due progetti entrambi di altissimo impegno, e il secondo solo eseguibile attraverso una collaborazione internazionale, e mezzi finanziari imponenti (2) ; fors'anche, osiamo aggiungere, in un clima di sicurezza individuale e internazionale quale conobbe il secolo di Amari, di Reinaud, di De Goeje, e che il nostro da quarant'anni ha perduto, e non ritroverà forse più. Alla memoria di quei grandi studiosi, che seppero compiere grandi cose in un'epoca migliore della nostra, va il nostro omaggio e rimpianto di epigoni.

Francesco GABRIELI
(Roma)

(1) Di Edrisi, come è noto, non esiste ancora edizione integrale del testo, e l'unica completa versione è quella antiquata e difettosa del Jaubert, Parigi 1836-40. A Palermo, nelle recenti celebrazioni per l'ottavo centenario della morte di Ruggero II, è stato formulato un progetto di tale edizione e versione completa, sotto gli auspici della Regione Siciliana.

(2) Allo stesso problema è legata l'annosa questione del ripristino della cattedra d'arabo nell' Università di Palermo ; la quale, dopo essere stata tenuta nel secondo Ottocento dal Cusa e dal Lagumina, nel Novecento dal Nallino e dal Di Matteo, è vacante dal 1942, al ritiro di quest'ultimo ; e gli sforzi fatti da più parti per riattivarla degnamente non hanno ancora raggiunto lo scopo.

OTTOMAN METHODS OF CONQUEST (*)

(1) *The Method of Gradual Conquest.*

It appears that in the Ottoman conquests there were two distinct stages that were applied almost systematically. The Ottomans first sought to establish some sort of suzerainty over the neighbouring states. They then sought direct control over these countries by the elimination of the native dynasties. Direct control by the Ottomans meant basically the application of the *timar* system which was based upon a methodical recording of the population and resources of the countries in the *defters* (official registers). The establishment of the *timar* system did not necessarily mean a revolutionary change in the former social and economic order. It was in fact a conservative reconciliation of local conditions and classes with Ottoman institutions which aimed at gradual assimilation.

The use of these two stages in the gradual achievement of the Ottoman conquests can be detected from the beginning of Ottoman history. For example, the relationship of Osman Gâzî, the founder of the dynasty, with Köse Mihal (Koze Michael) the local lord of Harmankaya (Chirmenkia), with Samsama Chawush and other *tekviours* appears first to have been in the nature of an alliance, then of a vassalage (1). This was most probably due to the particular military organization in the

(*) I wish to express my thanks to Mr. D. Sherinian and Mr. Th. Buchanan for the help they gave me in translating this paper from the Turkish.

(1) See my *Stefan Dušandan Osmanli Imparatorluğuna*, in *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, 1953, pp. 211-212.

uc, borderlands in which there were overlords *(uc-emîri)* and vassal lords *(bey)* (1). At any rate, in the 14 th century we see many small states being incorporated into the Ottoman state after a more or less long period of vassalage. When Bayezid I (1389-1403) became Sultan on the battlefield of Kossovo there were many vassal rulers such as the Byzantine Emperor (vassa I since 1373), the Bulgarian princes (vassals since 1371), the Serbian princes in Serbia and in Macedonia (vassals since 1372), and the local lords in Albania (vassals since 1385), in Greece and in the Aegean islands. In Anatolia, not only the *gâzî* principalities in the West but also the Karamanids in Konya were Ottoman vassals.

Sultan Bayezid I inaugurated a new policy by establishing direct control over these vassal countries in a number of swift military expeditions. He was afforded the opportunity to achieve this by the revolt of the Anatolian principalities at his accession to the throne and the cooperation of the vassal Bulgarian king with the enemy Hungarians. He drove out the local dynasties and brought these countries under direct rule. It is interesting to note that at the famous meeting of Serres, when Bayezid gathered together most of the vassal Balkan princes, there were rumours that for a moment he considered executing them (2). Bayezid also saw the importance of the imperial city of Constantinople in building a unified empire from the Danube to the Euphrates. Thus he erected the Castle of Akcha-hisar *(Anadolu-hisari)* on the Bosphorus and attempted a conquest of the city (3). What is particularly interesting for us is the reaction that showed itself, not only in the conquered lands but also in the Ottoman state itself, against this violent and hasty policy of annexation during and after Bayezid's reign. This policy was considered as being against the good Ottoman tradition. The two points of view, that of hasty and that of gradual expansion, are apparent in Bayezid's time in the differences between Chan-

(1) See F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935, p. 89.
(2) See Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Paris 1932.
(3) See my *Fatih Devri Üzerinde Tedkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, p. 122.

darli Ali Pasha and Hodja Firuz Pasha. About half a century later, Chandarli Halil Pasha still criticised in the strongest terms Hodja Firuz's policy of unscrupulous war. The popular Ottoman tradition which criticised Bayezid's government also complained bitterly of his introduction into the Ottoman administrative system of the new fiscal method of a central government using *defters*. We shall see that the *defter* was the basic tool of the Ottoman government. Bayezid also attempted to make radical changes in the newly conquered lands in Anatolia, replacing the native aristocracy by his slaves *(gulâm)* (1). His forceful policy of unification, which caused this vigorous reaction, was the real cause of the subsequent collapse of his empire in 1402. In fact, adopting fully the old Islamic and Ilkhanid methods of administration Bayezid was responsible for the development of the semi-feudal state of Osman Gâzî and Orhan Gâzî with its vassals and powerful *uc-beyis* (chiefs in the military frontier-zone), into a real Islamic Sultanate with traditional institutions. It was during the same period that "the army of the Porte" *(Kapi-kulu)*, the instrument of central power, was strengthened and gained significance in the state (2). After the destruction of Bayezid's empire by Timur in 1402 the remnants of his system of government contributed most significantly to the restoration of the empire. Let me only mention the existence of *defters* of *timars* in the Ottoman capital which guaranteed the legal titles to them, and, thus, the *timar*-holders who had obtained them from Bayezid in the newly conquered lands were most interested in the reunification of these lands under the Ottoman Sultan. Thus, it is seen that Bayezid's efforts were not all in vain (3).

Bayezid's successors, Süleyman I, Mehmed I and Murad II, resumed the conservative policy and respected the existence

(1) See below, pp. 120-122.

(2) See Ashik Pashazâde, ed. Ali, Istanbul 1332, p. 78.

(3) P. Wittek (*De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople*, REI, 1938), too, considered the premature character of Bayezid's empire as a cause of its fall.

of the restored principalities in old Turkish Anatolia (1) and of the small states in the Balkans. When the Ottomans found it necessary to act against these Moslem states, they did their best to justify such actions in the eyes of the Islamic world. There were several good reasons for this conservative policy, such as the existence of Ottoman pretenders to the throne in Constantinople (2), the threat of a new invasion from the East, and the fear of a crusade from the west. The Chandarlis, an old Ottoman family of Vizirs who had acquired an absolute authority in state affairs, were primarily responsible for this policy, the Grand Vizir Chandarli Halil Pasha (1429-1453) being a particularly strong advocate of it. The restoration of Serbia in 1444 and the maintenance of peace with Byzantium demonstrated strikingly Chandarli Halil Pasha's policy. In order to promote this policy of peace and reconciliation he was forced to struggle against a new military group which gathered around the young Sultan Mehmed II in 1444. After the success of this military group with the conquest of Constantinople in 1453, Chandarli Halil was eliminated, and the policy of unification by conquest prevailed once more. It appears that the conditions at the time justified such a policy. The period after the conclusion of Union between Rome and Constantinople in 1439 was critical. Mehmed II having been deposed in 1446 and his warlike advisers having been eliminated from the government, it was evident to him upon his second accession to the throne in 1451 that the conquest was a necessity for the firm establishment of his own position as well as for the future of the Ottoman Empire (3).

(1) Divided again into the former principalities under their old dynasties, Western Anatolia no longer enjoyed the benefits of safety and large-scale *gâzî* activities which it had known under Ottoman rule. Therefore Murad II reconquered these principalities without great difficulty (1423). The Ottoman Sultans as the real successors of the ancient *uc-emîris* could easily claim the areas beyond the historical boundaries of the former Seldjuk state, which had been conquered by the *gâzîs*, the frontier warriors.

(2) First, Mustafa, Bayezid's son, attempted to seize the throne in 1416 and in 1421. Then Orhan Chelebi, most likely a grandson of Bayezid I, became active in Indjegiz and Dobrudja in 1444. It would be safe to say that the struggle for the throne among the descendants of Bayezid I ended only after the conquest of Constantinople (see my *Fatih devri*, pp. 69-70).

(3) See for all these developments in 1443-1453 my *Fatih Devri*.

We have seen that the Ottoman conquest in two stages was essentially a product of historical conditions. The tradition survived even beyond the Conqueror's successful activity of unification, which was achieved by an uninterrupted series of expeditions. Let us note, for example, Sultan Süleyman's policy toward Hungary. On the other hand, a policy of gradual incorporation continued even after the establishment of direct rule. This will be dealt with subsequently.

(2) *The Statistical Survey of the Conquered Lands.*

Before the army of conquest was withdrawn, small garrisons were immediately placed in several fortresses of strategic importance. Then the remaining fortresses were often demolished by special order of the Sultan. This measure, which was often applied by the Ottomans, was taken firstly in order to avoid the necessity of maintaining forces in them, and secondly in order to prevent a reemergence of centres of resistance under local lords. Then as a rule *sipâhîs* (cavalrymen) who composed the main force of the Ottoman army were given *timars* in the villages throughout the newly conquered country. Some of these, with the name *hisar-eri* or *kale-eri*, were stationed in the fortresses as well. These *hisar-eris* constituted the real military force in most of the fortresses in the 15 th Century. Apparently as a security measure these regular forces were recruited from distant parts of the Empire. According to the record-books the majority of *hisar-eris* in Anatolia came from Rum-ili (the Balkans), and in Rum-ili from Anatolia.

Even with a limited number of fortified places the Ottomans found it necessary to employ the native population as auxiliary forces, otherwise a large part of the Ottoman army would have had to remain inactive in hundreds of fortresses throughout the Empire. The faithfulness of these native forces was encouraged by special priviledges, such as exemption from certain taxes. Such priviledges, however, were not granted permanently

and could be withdrawn at the pleasure of the Sultan (1). Furthermore, the auxiliary forces in the fortresses were, as we saw, always accompanied by regular Ottoman soldiers. In some special cases the population of a whole town was given exemption from taxes to insure continued faithfulness. For instance, in the record-books of Konya and Kayseri (2) it is stated that the population of these cities was exempt from taxes altogether, "on account of the faithfulness which they had shown during the wars with Uzun Hasan", and indeed it was by such favours that the Ottomans kept these important cities in their hands. The population of Akchahisar (Croïa) in Albania enjoyed exemption from tax before the invasion by Iskender Bey, in return for the guardianship of the fortress (3).

The conquered lands which were usually preserved in their pre-Ottoman administrative boundaries (4), were entrusted to one or several *sancak beyis*, according to the size of these territories. A *sancak* was the real administrative and military unit of the empire, and the *sancak beyi* was primarily the commander of the *timar*-holders in his *sancak*. His main responsibilities were to lead his timariots in war, to secure public order, and to execute legal and governmental decisions. Decisions on all legal affairs in the sanjak, including those concerning the military (*'askerî*), were the exclusive responsibility of the kâdîs who were independent from the *sancak beyis*. The *sancak* was divided into *vilâyets* under a *subashi* who was a subordinate of the *sancak beyi*, with the same responsibilities. In Ashik Pashazâde (5), whose source was written toward the end of the 14th century, we find statements about Osman Gâzî appointing kâdîs and subashis in the newly conquered towns. In fact, according to the defter of Albania of 1431, every town had a kâdî and a *subashi*. What is interesting to note is that the

(1) See *Fatih Devri*, p. 163, 180.
(2) Istanbul Başvekâlet Arşiv Umum Müdürlüğü, Tapu defterleri N° 40 (Konya), N° 33 (Kayseri).
(3) See *Arvanid Sancağı Defteri*, my edition, Ankara 1954, p. 103.
(4) See *Fatih Devri*, p. 181.
(5) Ali's edition, Istanbul 1332, pp. 18-20.

kâdîs in the same defter were granted *timars* as a salary, which indicates further the significance of the *timar* system in the provincial administration during this period.

The *vilâyet tahrîri* was the basis of Ottoman administration. It consisted of assessing all taxable resources on the spot and of recording the data in record books called *defter-i hâkâni* (Imperial Register). These *defters* were then used in appropriating certain districts to the military for the collection of taxes which were to be their pay. Not only did the *defters* determine the amount of taxes due from the individual peasants, they were also used as official land records which established legal claims to land.

The oldest available *defters* of this kind in the Turkish archives are those relating to Albania, dated 835 A. H. (1431-1432) (1). The records in the defter of Premedi-Görice (Koritsa) indicate clearly that an earlier record of this area was made in the time of Bayezid I (1389-1403), whereas the area north of it appears to have been assessed only in the time of Mehmed I (1413-1421). These earlier assessments must have been made almost immediately after the respective conquests of these areas by the Ottomans (2). There are also indications in a *defter* of Ankara dated 868 A. H. (3), concerning an assessment of this province made by Timurtash Pasha who was, we know, its governor at about 1396. The old anonymous popular chronicles criticised the ulemâ severely for their introduction of the *defter* system into the Ottoman dominion (4). Taken together with the accounts in the defters which I have mentioned, this indirect allusion might be considered as additional evidence concerning the real beginning of the *tahrîr* system in the Ottoman state. On the other hand, the chronicler Ashik Pashazâde refers to a *tahrîr* of Karasi after its conquest in the time of Orhan Gâzî (1326 ?-1361) (5). This by itself is not adequate

(1) See my *Arvanid Defteri*, Giriş, p. I.
(2) *Ibid.*, pp. III-V.
(3) Başvekâlet Archives, Maliye def. N° 9.
(4) *Tevârih-i Al-i Osman*, ed. I. H. Ertaylan, p. 47.
(5) Ali's edition, p. 45.

evidence for concluding that the system exsisted in this period ; but we find well developed Turkish formulas and terminology in the *defters* of 1431, which were the same even two centuries later. This might indicate that the *tahrîr* system had been used over a long period of time before Bayezid I. We know, moreover, the exsistence of a highly developed Ottoman chancery even in the time of Orhan Gâzî (1). Lastly in the *defters* of 1431 occur many formulas in Persian that might indicate a Persian-Ilkhanid or Seldjukid origin of the system.

We have two decrees dated 983 A. H. (1575 A. D.), containing instructions to the officials in charge of a *tahrîr* of the Eastern provinces in Anatolia (2) which had been conquered about sixty years earlier. These decrees which give us a perfect idea of how the *tahrîrs* were carried out, can be summarized as follows : 1. An *emîn* was appointed for the task. He was assisted by a clerk *(kâtib)* who was under his authority and who drew up the records and recorded the data in the *defter*. Each of them was authorized to collect one *akcha* per household in the districts recorded in order to meet their expenses during the *tahrîr*. 2. The *emîn* collected data on population, land under cultivation, vineyards, orchards, etc., in short all the data upon which taxation was based. He was to be assisted and supervised in each district by the local kâdî. 3. Before beginning the assessment of a particular district the *emîn* gathered together all the *timar*-holders or their trustees and instructed them to hand him various legal documents in their possession, i. e. *berâts* (imperial decrees acknowledging their title to *timars* or to tax exemption), *sûret -i defters* (official copies of the record of their *timars* in a previous register), *temessüks* (documents given by the public authorities concerning *timars* or tax exemptions), and *mahsulât defteris* (documents stating the amounts of specific taxes). 4. Then the *emîn*, going from village to village, began his inspection on the spot, comparing the current data with the pre-

(1) See the *mülknâme* of Orhan Gâzî, *Arşiv Kılavuzu*, I. p. 277.

(2) *Münshedt*, British Museum, Rieu, Or. 9503, pp. 36-41, 46-51 ; cf. Ö. L. Barkan, *Iktisat Fakültesi Mecmuasi*, II, 1, pp. 39-44.

vious records. 5. Every *timar*-holder was instructed to bring all the adults in his *timar* before the *emîn* who was to record their names. The result of this survey, compiled in the form of a book *(defter)*, was to be submitted to the Sultan who confirmed it after examination. 5. The *defters of Cizye* (capitation paid only by adult non-Muslims) and of *'avâriz* (an emergency tax) were to be drawn up separately by the kâdîs and to be submitted to the Sultan. 7. The *emîn* was also charged with reporting all particular local practices of taxation with special regard to differences in rates. These local practices, after examination and confirmation by the Sultan, were recorded on the first page of the defter as the *kanûnnâme* (the fiscal law) of the *sancak* concerned. 8. The *emîn* was instructed also to make a report of all *timar*-holders and their retainers *(cebelu)* in the *sancak*. Then a redistribution of timars was to be made according to their titles, and compiled in a separate *defter*.

This description of a *tahrîr* made in the the 16th century appears to be the same as that used in the 15th century according to the evidence provided by the *defters* of 1431 (1). Also the first *tahrîr* of a country after its conquest must have been made in the same manner. This is substantiated by the *defters* we have today of Eastern Anatolia and Cyprus, made immediately after their conquests in 1518 and 1572 respectively.

It is reasonable to expect that for the first *tahrîr* of a country after its conquest the *emîn* was assisted by the military occupying the country as well as by the natives. It is well known that in the 15th Century there were Christians or converts employed as *kâtibs*, such as Dimo, Yorgi, and Zaganuz son of Mankole, in the *defter* of Albania of 1431 (2).

The *tahrîrs* were on rare occasions disturbed by native opposition as seen in Albania and in Zulkadriye (3). In both cases the semi-nomadic and feudal organization of the country was principally responsible for the disturbances, and it is to be

(1) *Arvanid defteri*, p. XII.
(2) *Ibid.*, p. VII.
(3) Kemâl Pashazâde.

noted that the *tahrîr* of 1431 in Albania was the real start of the long struggle of the mountaineers under native feudal chiefs such as Araniti and Thopia Zenebissi first, and then Iskender Bey Kastriota (1).

(3) *Assimilation and Creation of the Empire.*

We have seen that two kinds of defters were compiled after the *tahrîr*. The first indicated the taxes, specifying their sources in detail *(mufassal defter)*. The second indicated the distribution of the revenue among the military class *(icmâl defteri)*. This distinction corresponded to a fundamental principle of the Ottoman state.

In the Empire there were two principal classes : the *re'âyâ* (subjects), and the *'askerî* (the military). In principle the *'askerî* included not only the army, but also all public servants and the members of their households. They were paid by the Sultan and exempt from taxation. Thus, the ruled were sharply distinguished from the rulers and it is little wonder if most twentieth century minds find it difficult to grasp this peculiar concept of state based principally on the idea of conquest. It must be immediately added that the *'askerî* were not an aristocratic class with historically established rights, but membership of it was contingent upon the will of the Sultan. We will see, however, that this did not prevent the Ottoman sultans from adopting in the beginning a conciliatory conservative policy toward the pre-conquest aristocratic groups.

According to Ottoman theory all subjects and lands within the realm belonged to the Sultan. This principle abolished all local and inherited rights and privileges in the Empire, and it was formulated essentially in order to confirm the Sultan's absolute authority and to show that all rights stem from his will. Only the Sultan's special decrees, called *berât*, established

(1) See my *Timariotes chrétiens en Albanie au* XV^e *siècle*, in *Mitt. d. Österr. Staatsarchivs*, Bd. IV, 1952, 120-128.

rights not only to official commissions, but also to all land titles including endowments *(wakfs)*. All commissions and rights became invalid at the death of the reigning Sultan. There was real meaning in the expression : "the Sultan was the state itself".

Thus, the absolute power of the Sultan called for an executive body with absolute fidelity to him. The only source of authority was his will and delegation. Consequently, those who were in the service of the Sultan or who exercised authority in his name, the *'askerî*, were considered a separate and distinct group above the rest of the population. Although the civil and penal laws, based on Islamic law, were essentially the same for the *reâyâ* and the *'askerî*, the latter were subject to a special law, *kanûn-i sipâhiyân*, created by the Sultan's will. The rule that a *ra'iyyet* (subject) could not be admitted directly into the *'askerî* was considered one of the organic laws of the Empire. However, the Sultan could by decree elevate a *ra'iyyet* into the *'askerî* class if he fulfilled certain qualifications, such as the performance of an outstanding military deed. Similarly the Sultan could deprive an *'askerî* of his status by an edict. The class nature of the *'askerî* was further demonstrated by the fact that when an *'askerî* was merely dismissed from his post he continued to belong to the *'askerî* and as such was eligible for an office at any future time. Only if upon dismissal he adopted a non-governmental occupation, was he definitely deprived of his *'askerî* status. Also any bey or pasha who was dismissed from his position received compensation until he was appointed to a new post. It is noteworthy that when under certain circumstances the sons of *'askerî* were included in the record books as *re'âyâ*, they were listed in a separate category indicating their military origin.

The Ottoman record-books of the 15th Century show that not only many Ottoman Beys in the government of the provinces but also a considerable number of timariots in the main Ottoman army during the 15th Century were direct descendants of the pre-Ottoman local military classes or nobility. It is rather

surprising to find that in some areas in the 15th century approximately half of the timariots were Christians : 62 timariots out of a total of 125 in the district of Branicheva in 1468, 60 timariots out of a total 335 in Albania in 1431, and 36 out of 182 in the province of Tirhala (in Thessaly) in 1455 were Christians (1). These proportions were no doubt higher in these areas in the first years after the conquest. An especially illustrative record concerning such a timar is the following : "Because the sancakbeyi reported that the rights to the *hisse* (portion) of a *timar* belonging to the aforesaid Mehmed have been revoked, they were given to the Christian Ivradko, for he was originally, it is said, a *sipâhî* and proved himself devoted in the service of the Sultan" (2). For a Christian to be eligible to hold a *timar* we find here two clearly expressed qualifications : firstly, he must be of military origin, and secondly, he must have proved himself loyal to the Sultan. It should be noted that all these Christian timariots belonged originally to the military gentry of the previous Balkan states (3).

During the same period and until the 16th century the Christian *voynuks* in Bosnia, Serbia, Macedonia, Albania, Thessaly and Bulgaria were also incorporated into the Ottoman army, with the status of *'askerî* (military), in great numbers. For instance, in the district of Branicheva (Serbia) there were 217 *voynuks*, 503 *yamaks* (reserve candidates) and 61 *lagators* (officers), and in Tirhala, 103 *voynuks* and 203 *yamaks*. They were originally the Serbian *voynici* who had formed the numerous lesser nobility with their small properties (*bashtina*) in the empire of Stephan Dushan (1333-1355) (4). The following document, one of the oldest and most interesting indications of their position in the Ottoman state, reads : "*Voynuk* : Nikola, son of Dushik ; *Yamaks* : Gin and Milan and Dimitri ; as they were

(1) See *Stefan Duşandan...*, p. 230.
(2) *Ibid.*, p. 232.
(3) *Ibid.*, pp. 231-235.
(4) *Ibid.*, pp. 237-241.

the sons of former *sipâhîs* (1) they are registered as *voynuks* with the properties, vineyards and lands which are now in their possession. Recorded in Muharrem of the year 858 in Adrianople" (2).

It should be noted that the incorporation of the Christian military groups into the Ottoman *'askerî* class was facilitated, no doubt, by their previous experience as auxiliary forces of the Ottoman army during the vassalage of their countries. Seeing that their position and lands were effectively guaranteed by the strong Ottoman administration, the majority of these Christian soldiers must not have been averse to the change. No wonder that many Christian garrisons surrendered their castles without resistance and joined the Ottoman ranks. The conservative Ottoman policy and promise of *timars* surely attracted many of them. This is one explanation of the comparatively rapid expansion of Ottoman rule in the Balkans.

It is noteworthy that by the Sultan's decrees the Christian timariots and *voynuks* often maintained a position in the Ottoman state commensurate with their former social status. The Ottomans preserved to a great extent the land-holding rights of these people in the form of *timar* or *bashtina*. Thus, the great families (seigneurs, voyvods) frequently retained the greater part of their patrimonies as great Ottoman *timar*-holders, and when they adopted Islam they took the title of bey and were eligible for attaining the highest administrative posts. In a record book of about 1448 I came across one instance of a Christian, named Gergi Istepan, who had attained the position of *subashi* (the military and administrative head of a county) (3). Although there were no Christian *sancak-beyis* (governors of provinces), we find many *sancak-beyis* from local Christian great families who were converts to Islam, such as Yakub Bey and Hamza Bey, governors of Albania in the time of Murad II

(1) This term should be translated here as military rather than as cavalryman.

(2) Başvekâlet Archives, Maliye deft. N° 303, Kircheva Defteri.

(3) All *subashis* bore the title of bey in the 15th century. As a rule, *timar*-holders below the rank of *subashi* were not allowed to use this title.

(1421-1451). Hamza Bey and Yakub Bey descended from the famous Albanian dynasties of Castriota and Muzaki respectively (1). Christian *timar*-holders and their islamized descendants, although generally left on their inherited lands, were obliged to abandon part of their lands and their special feudal rights under the new Ottoman timar regime, the greatest families sustaining the greatest loss. These losses promoted some local resistance. It is apparent that the prolonged opposition of the Albanian chiefs led by Iskender Bey (Scanderbeg) was principally due to this (2).

The noble families in the Balkan countries were assimilated to the mass of Ottoman timariots and became Muslim. Islamization was actually a psycho-social phenomenon among the Christian *sipâhîs*, who were definitely the first converts in the Empire (3). The state did not as a rule seek their conversion to Islam as a necessary prerequisite to enrolment in the Ottoman *'askerî* class, and it did not even attempt to achieve such conversion by indirect methods. Thus, we find *timar* assignments to Christian soldiers even in the time of Bayezid II (1481-1512). But in the 16th century Christian timariots were rarely found in the same areas ; what is more, in this century the existence of Christian timariots shocked the people and caused a special inquiry into their origin (4). The previous Christian timariots had gradually adopted Islam and disappeared by the 16th century. In fact, the Christian origin of some of the timariots is only revealed by their rarely used family names such as Kurtik Mustafa in Albania, who was undoubtedly a descendant of the famous Slavo-Albanian lord, Pavlo Kurtik (Kurtić)(5).

Bosnia presents a special case. The Ottomans maintained the old Bosnian nobility on their hereditary lands (*bashtina*), confirming their property rights which had been previously granted

(1) See my *Arnavudluk'ta Osmanli Hakimiyetinin Yerleşmesi*, in Istanbul ve Fatih, II (1953).
(2) *Ibid.*
(3) See *Stefan Dušandan...*, pp. 231-233. ; P. Wittek, *Yazijioghlu..*, *BSOAS, XIV*-3.
(4) *Stefan..*, p. 247, note 190.
(5) *Ibid.*, p. 226.

by the Bosnian kings. Thus, in Bosnia the old nobility which gradually adopted Islam maintained themselves on their own hereditary lands until the 20th Century. That there was no pressure to adopt Islam, as a condition of having titles to land confirmed, has been shown convincingly in a study by C. Truhelka (1) and recently corroborated by Turkish documents (2). It appears that the different developments in Serbia and Macedonia also came from pre-Ottoman conditions. In Serbia and Macedonia, part of the nobles did not possess *bashtinas* of the same type as in Bosnia. In Serbia and Macedonia the lands which the great nobles (*vlastelin*) possessed were of the nature of Byzantine fiefs (*pronija*). These were easily converted into ordinary *timar* lands by the Ottomans, and therefore they were subject to the general rules concerning *timar* (3).

As to the *voynuks*, because of their special status they were not exposed to the same social influences as were the Christian timariots, and therefore they preserved their Christian faith. When the *voynuks* in the Ottoman army lost their military importance in the 16th century, they were reduced to the status of *re'âyâ* together with the similar Muslim military groups of *yaya* and *musellems*. Yet toward the end of the 15th century the famous historian Idrîs-i Bidlîsî mentions them as Christian soldiers forming an important part of the Ottoman army (4). Later they survived in Bulgaria as Christian grooms in the service of the Imperial Stable (5).

It is not necessary here to discuss other Christian soldiers of non-*'askerî* status such as *cerehors* who were occasional levies from the Christian population, or the Christian guardians in the fortresses and passes who were granted tax exemption. Actually, these groups enjoyed a special position between *re'âyâ* and *'askerî*.

(1) *Die Geschichtliche Grundlage der Bosnischen Agrarfrage*, Sarajevo 1911.
(2) See *Stefan Duşandan...*, pp. 236-240.
(3) See my *Timariotes*. pp. 130-131.
(4) See *Fatih Devri Üzerinde Tedkikler ve Vesikalar*, p. 177.
(5) *Ibid.*, p. 152.

Not only in the Balkans but also in Anatolia the same conservative policy was applied by the Ottomans. For example, according to the *defters* of the province of Karaman (1) which were compiled after the annexation of that principality, the great majority of the native aristocracy were maintained in their positions, often with their previous land rights. In the *defter* of 929 A. H. (1519 A. D.) mention is made of the old families of Karaman under this heading : "those *timar*-holders whose fathers where once the notables of Karaman...". Such people formed the majority of the *timar*-holders in this province. Here, too, the grandees took larger timars or *ze'âmets* with the title of bey, and their children also were given large *timars* in various parts of the province. These principal families were Turgud, Kögez, Teke, Bozdogan, Samagar, Yapa, Egdir, Emeleddin, Bulgar, Adalibey, Uchari, Yasavul Musa, Bozkir, and others (2). Most of these families provided the chiefs of the tribes in this area. We know that those tribes which were partially settled before the Ottoman conquest had formed the main force of the Karamanid army against the Ottomans. Now, the taxes of the several groups of the Yapalu tribe, which was undoubtedly a new tribal formation around a certain Yapa Bey within the larger tribal organization of Turgud, were granted as *timars* to the descendants of Yapa. Likewise the taxes of the tribes of Bektashlu became the *timars* of the descendants of a certain Bektash. Thus the chiefs were granted the taxes of their tribes as *timars* ; in other words the existing situation was merely confirmed as a peculiar variety of the *timar* system. This appeared to be the only way of establishing Ottoman rule in this area, because the native aristocracy had strong tribal ties and was always inclined to escape from Ottoman centralist administration. More than once they made common cause with the Karaman or Ottoman pretenders or even foreign powers such as the Mamelûks of Egypt or the Shahs of Iran. Shah Ismail (1500-1524)

(1) Başvekâlet Archives, Tapu Defterleri N° 40, 32, 58, 63, 119, 392, Maliye Deft. N° 567.
(2) Some of these families are to be found in the semi-legendary history of Karaman by Shikâri.

became very powerful against the Ottomans in Anatolia by supporting these tribal organizations. The Ottoman government eventually overcame the rebellious attitude of the Karaman tribal aristocracy not by deportation or suppression, but by adjusting its system to the conditions. Time worked in favour of the Ottomans. The descendants of local *timar*-holders were granted new *timars* in the newly conquered lands in the neighbouring countries. In Zulkadriye province, annexed definitely in the first years of Süleyman the Magnificient, we find 35 timariots from Karaman and 6 from Ich-ili, as against 73 native timariots and 41 of unspecified origin. (1) Likewise, a number of timariots of Bosnian and Serbian origin were given *timars* in Hungary after its conquest. Thus, the new generations lost their local connexions and were assimilated into the vast army of timariots by further assignments. Incidentally, it should be added that this process of assimilation was accompanied by a gradual substitution of the native laws and customs by the Ottoman law and system of taxation (2).

Finally, one might think that this Ottoman principle of absorbing into the *'askerî* class only people of military or aristocratic origin might be connected with the *gâzî* origin of the Ottomans. It is known that the *gâzîs* formed a military organization of warriors of the faith in the borderlands, and the members of this organization were given special status by the Seldjukid Sultans. Moreover, they received a religious sanction from the holiest men of the time (3). As has been pointed out, Osman

(1) Tapu Deft. N° 392.

(2) See Ö. L. Barkan, *Kanûnlar*, Istanbul 1943, pp. LXII-LXX ; my *Stefan Duşandan...*, pp. 241-242 ; W. Hinz, *Das Steuerwesen Ostanatoliens im* 15 *und* 16 *Jahrh.*, *ZDMG*, Bd 100-1.

(3) See P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938, pp. 33-51. Wittek was the first to stress the *gâzî* origin of the Ottoman dynasty, but he denied their tribal origin, while F. Köprülü tried to show their connection with the Kayi tribe (*Belleten* 28, pp. 219-313). Whatever specific tribe its origin might be, Osman's familiy seems to belong to a tribe in the *uc*, the borderland, which does not exclude the possibility of its belonging to the organization of *gâzî*. We have not sufficient evidence to reject altogether the detailed account of Osman's semi-nomadic life as given by the old tradition. Similarly the *gâzî* chiefs of tribal origin in the Ottoman borderland in the 14 th and 15 th centuries, such as Pasha-yigit or Minnetoglu Mehmed Bey or perhaps Evrenos Bey, soon settled in the *uc* towns and became free from tribal ties. In Eastern Anatolia and Iran, chiefs of tribes founded strong states in the 15th Century.

Gâzî's first allies who later became his vassals, were local lords or military chiefs, Christian or Muslim (1). In any case, the first Ottomans were a distinct group with a military tradition.

However, the local gentry was not the only source of the Ottoman ruling class even in the first period of Ottoman history. Another fundamental principle of the Ottoman government, which enabled the clients of the military class to obtain *timars* and offices, prevented it from becoming a caste based on blood relationship. As I have already pointed out, the Ottoman Sultans created an administrative organization which was to be totally devoted to the person of the Sultan. The Sultan's household and army in the capital consisted almost entirely of men of servile origin (*kuls*), who were sometimes given *timars* in the provinces ; and the Sultan's personal servants were often appointed as governors. This system was believed to guarantee the absolute power of the Sultan (2). By using the *defters* we are able to trace this system at least as far back as the reign of Bayezid I (1389-1403), and no doubt it existed even earlier. The *kul* system existed also among the *timar*-holders in the provinces where the beys had a retinue of slaves with military func-

(1) See *Stefan Duşandan...*, pp. 219-213. According to a *defter* of Sultan-öyügü of 1467 in the Başvekâlet Archives (Maliye def. N° 8), Mihal Bey possessed Harman-kaya and its neighbouring villages as *timar* or property (*mülk*).

(2) This fundamental institution of the Ottoman empire is adequately emphasized for the 16th century by A. H. Lybyer (*The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge Mass. 1913), who used the contemporary Venetian accounts. The system of *gulâm* or *kul* as such existed before the Ottomans among the Seldjukids of Anatolia, the Mamlûks of Egypt and in the earlier Muslim states. The general practice of this system was as follows : The slaves who were captured in war or bought by the Sultan or the military chiefs were trained as retainers in absolute devotion to the Sultan or the grandees. Even though they were all converted to Islam, they remained bound to their masters. The Ottoman Sultans also recruited children of their Christian subjects for the same purpose. These *kuls* were entrusted with important military and administrative posts and shared governmental responsibilities and authority with their masters who could be certain of their faithfulness. In other words, they became in turn masters themselves. After the Mongol invasion of the Near East the Mongol institution of *nökör* (*nöker*) seems to have influenced the old system of *gulâm* in Central Anatolia. The Yapa family (see above p. 118) had its nomad *nökers* in the 16th century. The word *nöker* is used by the Ottomans as synonymous with *gulâm* in Albania in 1431. At any rate, the *kul* system cannot be explained only by the Islamic institution of *walâ*. The personal attachment of the *kul* was nearer to that of the Mongol *nökör* than to that of the Islamic *mawlâ*.

tions. The beys' servants and *kuls* (in Persian *gulâm*, in Arabic *mamlûk*) could obtain *timars* (1).

On the other hand, the timariots had to maintain and train *cebelûs*, *kuls*, or *nökers*. It is well known that a great many timariots who possessed comparatively large *timars* were required to provide the army with fixed numbers of fully armed cavalrymen, called *cebelû*, whose number varied according to the rank of the timariot and the amount of his timar (2). A *timar*-holder had to furnish a *gulâm* for a part of a *timar* which was smaller than that required for a *cebelû*. In this case the *kul* appears to be a simple valet. In fact the difference between *kul* and *cebelû* seemed to lie in their arms and equipment. Both were entitled to obtain *timars* if opportunity arose. At any rate every *timar*-holder from the simple *sipâhî* to the *pasha* in the *Porte* had their own retainers, as in a feudal army. The *kuls* seemed to be directly under their master's command until they were made timariots by the Sultan. Some great Ottoman *uc-beyis* in the distant border zones such as Evrenos Bey, Turahan Bey, Ishak Bey of Usküp (Skoplje) and later their sons had hundreds of *kuls*, and the *timar*-holders in their provinces were much more dependant on them than those in other provinces of the Empire (3). In fact the powerful *uc-beyis* in the Balkans acted somewhat independently and played a major role in the struggle for the throne between Bayezid I's sons and grandsons until the conquest of Constantinople (4). However, because all the timars were given directly by the Sultan, these beys were prevented from becoming feudal lords with truly private armies. On the other hand, having the largest group of *kuls*, the Sultan was actually able to check the beys' power. Under Mehmed II the Sultan's

(1) According to the *defter* of Albania of 1431 the *kuls* possessing *timars* outnumbered other groups of timariots.

(2) In the Kanûnnâme of Süleyman I the numbers of *cebelûs* and *gulâms* and their equipment are laid down in detail. The uncritical edition by Arif Bey in TOEM contains many omissions and mistakes, and is unreliable.

(3) In 1455 in the *uc* province of Üsküp about 160 out of a total of 189 timar-holders were the former servants or *kuls* of Ishak Bey and of his son and successor in the governorship, Isa Bey. See *Fatih Devri üzerinde Tedkikler ve Vesikalar*, p. 149.

(4) *Ibid.*, p. 69.

kuls became absolutely predominant all over the empire and the old aristocratic groups as well as the powerful families in the *uc* lost their importance to a large extent. It is also noteworthy that in contrast to the situation before the conquest of Constantinople most of the grand vizirs of Mehmed II were of *kul* origin. In short, the *timar system* and the *kul system,* which was actually a part of the former, enabled the Sultans eventually to prevent the old feudal and aristocratic elements from dominating the Empire at the expense of the central government. This, too, was achieved gradually and completed the slow process of integration of the different elements in the conquered lands by one unified centralist administration under an absolute ruler.

(4) *Deportation and Emigration as a Tool of Reorganization.*

In order to make their new conquest secure the Ottomans used an elaborate system of colonization and mass deportation *(sürgün).* The turbulent nomads or the rebellious population of a village and even of a town which had caused or might cause trouble were shifted to a distant part of the Empire. The Ottoman state was also greatly concerned with the settlement of Turkish people in conquered lands.

In the old Ottoman chronicles the account of the first conquests in the Gallipoli peninsula reads : "(Süleyman Pasha, son of Orhan Gâzî, informed his father) that a large Moslem population was needed in these conquered lands and fortresses. He also asked him to send valiant *gâzîs.* Orhan approved and deported to Rum-ili the nomads called Kara Arabs who had come into his territory. New families arrived every day from Karasi. These newcomers settled down and started the *gazâ* (holy war) (1)". We also read : "Süleyman Pasha ordered : Take the Christian military men out of these fortresses (in Europe) and send them to

1) Ashik Pashazâde, pp. 49-50.

Karasi (in Anatolia) so that they can not give us trouble in the future. And so they were sent" (1).

Such examples of deportation recorded in the chronicles are numerous. Evidently mass deportation was practised by the Ottoman state from the earliest time.

The documents of later periods confirm this old tradition of mass deportation and give interesting details. According to an imperial decree of deportation dated 13 Djumâda I, 980 (24 September 1572) (2) one family out of every ten in the provinces of Anatolia, Rum (Sivas), Karaman and Zulkadriye were to be sent to newly conquered Cyprus. The expressed motives for this particular deportation were the rehabilitation and security of the island. The settlers were to be chosen from every level of the society, peasantry, craftsmen, etc. However, the first people to be sent to the island were peasants with insufficient or unfertile lands, the poor, the idlers and the nomads. These people equipped with their implements were to be registered in the *defters* and transferred to the island. These deportees were given a special exemption from taxation in their new homes for a period of two years. As these people did not usually like to abandon their homes, the officials concerned were ordered to carry out these measures with firmness. At a later date, convicted usurers and criminals were sent to Cyprus as a punishment for their crimes.

The mass deportations by Mehmed II (1451-1481) from Serbia, Albania, Morea and Kaffa to Istanbul are well known. Their chief object was to secure the prosperity of the new capital. A great part of those deported were prisoners of war and were settled in the villages around Constantinople as peasant slaves of the Sultan (3).

An interesting example of mass deportation to a Christian country is the settlement of a large group (1025 families) of

(1) *Ibid.*, p. 49.

(2) See Barkan, *Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'empire Ottoman* ; *Revue de la Fac. des Sc. Econ. Istanbul* XI, 91.

(3) For the slave peasantry and their status see Barkan, in *Revue de la Fac. des Sc. Econ. Istanbul*, N° 1-3 (1939).

Moslem *re'âyâ* from Anatolia in the Bulgarian district of Pravadi. These people were given the special status of *sürgün* (deportees) and formed an independent administrative unit under an officer called *sürgün subashisi*. These people remained distinct until the middle of the 16th century when they appear to have become assimilated to the local *re'âyâ*. An example of deportation to Anatolia (Trebizond) is the forced settlement of a group of Albanians, probably rebellious, in the 15th century. In short, the examples from Ottoman archives corroborate earlier accounts in the chronicles which illustrate the use of mass deportation by the Ottomans as a tool in organizing newly conquered lands.

As has been seen, the status of the resettled population varied according to circumstances. In the first century of their conquests the Ottomans seemed to be interested rather in using deportation for military purposes. During this period a number of nomadic people in Anatolia who had proved troublesome were transferred to the Balkans, and having been settled in the border zones were given a special military status (1). According to the map drawn up by Barkan, who obtained his information from the early 16th century *defters*, these Turkish nomads, militarily organized under the name *yürük*, were found primarily in Thrace, in the Rhodopes and on the Southern slopes of the Balkan mountains (2), in Macedonia and in Dobrudga, all of which were conquered in the second half of the 14th century. Meanwhile, according to the *defter* of Albania, many deportees from several parts of Asia Minor such as Saruhan, Djanik, Paphlagonia, Tarakliborlu (Bolu) and from Vize (in Thrace) were given *timars* in Albania between 1415 and 1430. These deportations undoubtedly were related to the disorders which occured in Saruhan and Djanik during this period (Sheyh Bedreddin's insurrection and the struggle of Yörgüç Pasha

(1) See, *Sultan Süleyman Kanûnnâmesi*, ed. TOEM, and Barkan, *Osmanli Imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari*, Istanbul 1943, pp. 260-269. For the Turkish nomads who settled in villages as *re'âyâ* see further below, p. 125.

(2) Barkan, *Les déportations*, pp. 108-119 and map ; cf. C. Truhelka *Uber die Balkan-Yürüken*, in *Rev. Int. des Etudes Balcaniques*, I, 89-99.

against the nomads in Djanik). Considering also the fact that « the Turkish emigrants from Anatolia who accompanied Evrenos Bey and Turahan Bey » (1), as well as the men led by the famous *uc-beyi* of Üsküp, Pasha-yigit Bey, who had been transferred to Üsküp at the head of the troublesome nomads from Saruhan(2), had been granted *timars* in the conquered lands, we come to the conclusion that in the frontier districts the deportees as warriors were treated in an exceptionally generous way (3).

So far we have tried to show how widely deportation was used by the Ottomans in the organization of the empire. In this connection mention must be made of voluntary emigration to the Balkans. In Ö. L. Barkan's map (4), showing the approximate number and location of Turkish elements, settled or nomadic, on the Balkan peninsula in the 16th century, the Muslims constituted about one fourth of the whole population. Apart from the islamized native Slavs in Bosnia and the Muslim communities centered in and around the fortified towns of the *uc*, such as Nigebolu (Nicopolis), Küstendil, Tirhala, Üsküp (Skoplje), Vidin and Silistre, the Muslim Turks were an overwhelming majority in both Thrace and the region south of the Balkan range. They were settled densely along the two great historical routes of the Peninsula, one going through Thrace and Macedonia to the Adriatic and the other passing through the Maritza and Tundja valleys to the Danube. The *yürüks* were settled mostly in the mountainous parts of that area. We can assert on the strength of the material provided by the *defters* of the 15th century that this situation already prevailed in its first half. The village names indicate to some extent the character of the settlements. The names of some villages of the Maritza valley classified in terms of their origins are : 1. Villages named after Turkish nomadic groups such as Kayi, Salurlu,

(1) See *Stefan Duşandan...*, p. 215. The quotation is from the record-book of Tirhala (Thessaly).

(2) See Barkan, *Les déportations*, p. 112.

(3) Under the *timar* system all those who performed conspicious deeds of war were entitled to receive *timars*.

(4) See above, p. 123 note 2.

Türkmen, Akcakoyunlu. 2. Village names indicating a connexion with districts in Anatolia, such as Saruhanlu, Meteşelü, Simavlu, Hamidlü, Efluganlu. Most of the settlers in these villages must also have been of nomadic origin, as the nomadic groups from a certain area were in general named in the same fashion. 3. A great part of the village names in the Maritza valley and Thrace were derived from the names of famous personalities such as Davud Bey (the village : Davud-Beylü), Turahan Bey (the village : Turahanlu), or Mezîd Bey. 4. Many other villages were named after official titles such as Doganci, Turnaci, Chavush, Damgaci, Müderris, Kadi, Sekban, etc. These villages may have been held as *timars* by officials with such titles. 5. Certain villages bore the names of certain persons such as Karaca Resul, Haci Timurhan, Ibrahim Danishmend, Saru Ömer. This group of villages which may have taken their names from their founders or first settlers constituted the majority. 6. Many other villages developed around a *zâviye* (kind of hostel maintained by a dervish) or a pious foundation. These institutions enjoyed certain financial priviledges which encouraged the formation of villages in their vicinity. In an important study (1) Barkan has mentioned hundreds of such villages and tried to ascertain the nature of their establishment. 7. Finally, we find many villages with Turkish names referring to natural features or economic functions such as Kayacik, Ada, Hisarlu, Yaycilar, Bazarlu, Çömlekci, Gemici, Eskice-bazar, Balci. 8. Villages with Christian names such as Mavri, Makri, Karli, Anahorya, Karbuna, Ostrovica, in districts such as Ipsala, Dimetoka, Gömülcine, Yanbolu, are few in number in the *defters* of the 15th century.

This is not the place to explain the process by which these Turkish villages were established. It should be mentioned, however, that the Turks from Anatolia established separate villages in their new lands and did not usually mix with the native Christian population. According to the census made in

(1) *Istilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri*, in *Vakiflar Dergisi* II, Ankara 1942.

the 15th Century which gives us the names of the people in the towns and villages, the population in these new villages was exclusively Muslim. Even in the cities such as Gallipoli, Adrianople (Edrine), Üsküp, Tirhala, Serez (Serres) which were considerably enlarged by new Turkish arrivals, the Christians were confined to their own separate quarters (1). The few Muslims found in the Christian villages or districts were probably converts. Moreover in the Balkans new towns with an entirely Turkish population, for instance Yenishehir (New-town) in Thessaly, were established.

This pattern of settlement leads us to think that the Muslim population of these areas consisted of Turkish emigrants from Anatolia rather than of native converts. There was apparently a comparative over-population in Western Anatolia about the 14th century, and the rich lands in the West attracted emigrants from the Asiatic hinterland where anarchy had prevailed after the decline of the Ilkhanid domination (2). That Western Anatolia, which had been conquered by the *gâzî* principalities approximately between 1270 and 1330, (3) had an overwhelming Turkish majority in the 14th century is confirmed by an Ottoman *defter* of 1455 (4). (It appears that the Turkicising of Western Anatolia had followed the same process as that of the Balkans in the 15th century, and was due not to a mass conversion to Islam but rather to large-scale Turkish settlement). Now it is generally admitted that this movement extended over Thrace following the Ottoman conquests. This assertion is

(1) According to the *defter* of Üsküp dated 1455, there were 8 Christian and 22 Moslem districts in the city (Başvekâlet Archives, Maliye def. N° 12).

(2) See F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, p. 33-78, and Z. V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Istanbul 1946.

(3) These *gâzî* states in Western Anatolia, the last of which was the Ottoman state, are masterly described by P. Wittek in his study *Das Fürstentum Mentesche, Studie zur Geschichte Westkleinasiens im* 13-15 *Jahrh.*, Istanbul 1934, and in his *Rise of the Ottoman Empire*. F. Köprülü in his various studies has thrown light on the internal factors in the Turkish hinterland (a summary of these studies is found in his *Origines de l'Empire Ottoman*). Both authors stress the emigration and the overpopulation on the Seldjukid-Byzantine frontier zones as a major cause of the Turkish invasion of Western Anatolia. The contemporary author Gregoras (I, 137) emphasized this.

(4) Başvekâlet Archives, Tapu def. N° 1, Aydin.

confirmed to some extent by the records on deportees which I have mentioned. But the extensive Turkish colonization in Thrace and the Maritza valley can be explained only by a spontaneous emigration from Anatolia and not by a mass deportation. The oldest Ottoman tradition records (1) that Timur's invasion of Anatolia in 1402 caused a new influx of Turkish population into the Balkans ; it states explicitly : "Then a great number of people belonging to the Arabs, Kurds and Türkmen (nomads), and from (the settled population of) Anatolia spread over Rum-ili... it is true that the (Muslim) population of Rum-ili came originally from Anatolia".

In the first decades of their conquests the Ottomans undoubtedly encouraged voluntary emigration into the Balkans of the people who were daily coming in increasing numbers into their territories from all parts of Anatolia and the rest of the Islamic world. Military and financial considerations (2) as well as the obligation of settling surplus population made necessary a policy of colonization. In this connection emphasis must be put on the military importance of the Turkish population in that first period of the Ottoman state when a great part of the army was recruited among the Turks in towns as well as villages under the names of *'azab* and *yaya*, respectively. These Turkish soldiers continued to play an important part in the Ottoman army until the 16th century. The documents from the Ottoman archives show that only in the areas ruled by the Ottomans in the 14th Century was the *yaya* military organization extensively established, and the most important area was Eastern Thrace and the Maritza Valley where in Chirmen (Cher-

(1) *Tevârih-i Al-i Osmân*, ed. Fr. Giese (Breslau 1922), text, pp. 45-46 ; another version, edited by I. H. Ertaylan (Istanbul 1946), p. 70.

(2) The Ottoman government was most concerned with the extension of cultivated lands and the establishing of new villages in order to increase the state revenues and thus be able to create new *timars*. (See my *Stefan Duşandan...*, p. 239, note 121). The essential duty of the *tahrîr emîni* was to find or to create such sources of revenue (*ifrâzât* and *şenletme*). The emîns of Mehmed II and Süleyman the Magnificent were particularly active in increasing this type of additional revenue which corresponded to the great extension of the timariot army in the provinces.

manon) a commander-in-chief of these Turkish *yaya* was posted (1).

It is also interesting to note that this spontaneous emigration of Turkish masses into the Balkans slackened toward the middle of the 15th century, and Turkish colonization beyond the Rhodope and Balkan ranges was confined to some military centres of the *uc* and composed mostly of populations deported by the state.

HALIL INALCIK.
(Ankara)

(1) See my *Arvanid Defteri*, p. VI.

UN ESSAI D'ANALYSE FONCTIONNELLE

Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique GABRĀN ḪALĪL GABRĀN

(Suite et fin)

Le conflit entre l'esprit et la matière rebelle des instruments d'expression ne semble pas étranger à l'élaboration dans les œuvres arabes de Gabrân d'une technique très personnelle, caractérisée par l'interférence fréquente de moyens empruntés à plus d'un seul art. Le choix prépondérant, à deux périodes successives, de deux langues différentes peut aussi être envisagé comme une de ses conséquences. Il y a lieu de tenter l'explication systématique de ces singularités à la lueur des théories récentes sur les diverses fonctions du langage.

On sait que Gabrân illustrait lui-même ses propres œuvres de dessins dont l'abstration symbolique saisit par son étrangeté. Nuᶜaimeh croit devoir mettre en garde les lecteurs contre une tendance à les négliger. Mais l'interprétation n'en est pas toujours immédiate. Au cours d'une visite au musée de Gabrân à Bšarre, F. E. Bustâni reste rêveur devant un tableau représentant deux êtres attachés ensemble par les mains, mais tournés en sens opposés. Les visiteurs, dit-il se perdaient en conjectures « comme il arrive pour la plupart des œuvres de Gabrân » (l. c. p. 246). Notons bien au passage cette réputation d'obscurité. Les experts, continue le narrateur, ou les soi-disant tels, y voyaient une représentation du mariage, qui enchaîne les époux sans égard à leurs inclinations divergentes jusqu'à l'incompatibilité. Mais Barbara Young explique avec un sourire qu'il s'agit de la tristesse et de la joie, inséparables dans l'existence humaine malgré leur anta-

gonisme ; « et voici que l'image s'animait devant nous d'une vie nouvelle : les traits de l'un des personnages s'inondaient d'une félicité sereine, tandis que le front de l'autre se creusait de rides d'une douloureuse mélancolie ». Un commentaire d'images exécutées dans le même style risquerait d'apporter peu de lumière au texte, excepté pour les initiés.

Mais l'interférence de l'art pictural avec le texte va certainement plus loin que les illustrations occasionnelles. Elle se traduit par une profusion d'images dont les ombres légères semblent flotter autour d'un texte sous-jacent. Cette dominance du peintre sur le poète transparaît dans les essais de la seconde manière de Gabrân, publiés à partir de 1903 et réunis en 1914 dans le recueil intitulé « Larme et sourire », mais qui par plus d'un trait annoncent déjà le futur « Prophète ». Elle s'impose avec éclat dans les « Ouragans » de 1920, dont les strophes et imprécations peuplent de cortèges fantastiques des immensités imaginaires, réussissant même à créer, pour le sens auditif, l'illusion de fanfares et de fracas apocalyptiques. Elle culmine sans contredit dans le fragment inaugural du même recueil : « le fossoyeur », dont l'inspiration s'abreuve à toutes les sources mêlées des « rêves cosmogoniques du vieil Orient », et où l'on perçoit comme un écho de l'appel gnostique au réveil de l'âme endormie.

Un art aussi complexe ne peut guère espérer une prompte adhésion du grand public, et sa variété même trahit une certaine difficulté à s'exprimer par les voies ordinaires. Que Gabrân soit resté incompris dans toute cette période, c'est un fait que constatait Nuᵒaimeh, comme nous l'avons dit, dès 1923, en ajoutant qu'il le resterait encore de longues années. Mais il est naturel de rechercher si certaines incompréhensions plus étonnantes ne s'expliquent pas également par cette forme d'art inusitée. Quand, dans *al-Fuṣûl*, ᵒAbbâs Maḥmûd al-ᵒAqqâd incrimine chez Gabrân non seulement des défectuosités de langue, ce qui peut se comprendre à la rigueur, mais la médiocrité de la pensée, on mesure à quel point il est profondément vrai que nul n'est prophète en son pays. La critique d'Al-ᵒAqqâd s'explique pourtant du point de vue d'une respectable tradition.

Les *Thèses* de Prague, auxquelles nous avons renvoyé dès les premières pages, exposent sommairement (l. c. p. 14) une distinction élaborée avec beaucoup plus de développements par Karl Bühler dans sa *Sprachtheorie* (Jena 1934, pp. 154-168, ch. III, § 10 : « Das sympraktische, das symphysische und das synsemantische Umfeld der Sprachzeichen »), entre un « langage de situation » tributaire pour sa compréhension de l'appoint d'éléments extra-linguistiques, empruntés à l'environnement — c'est le cas notamment du langage pratique — et d'autre part, un langage qui « vise à constituer un tout aussi fermé que possible, avec la tendance à se faire complet et précis ». Elles y joignent la recommandation d'étudier « les formes de langage dans lesquelles prédomine absolument une seule fonction, et les formes où s'entrecroisent des fonctions multiples », le problème essentiel portant « sur la hiérarchie diverse des fonctions dans chaque cas donné. » Celui que nous examinons ici semble relever justement de ces remarques.

Il n'y a aucun doute que l'apparition de l'écriture ait donné une extension considérable aux formes où « prédomine absolument » un langage qui « vise à former un tout aussi fermé que possible », en se rendant autonome par rapport aux éléments extra-linguistiques de situation. Que ce soit même la fonction par excellence des langues écrites, c'est ce qui nous semble ressortir, entre autres, d'un passage d'une étude de Joseph Vachek, *Zum Problem der geschriebenen Sprache*,dans la même collection des *travaux* t. VIII (1939, pp. 94-104) : « Cette indé-
» pendance du langage écrit par rapport au langage parlé n'a
» rien d'étonnant si nous nous représentons la différence des
» fonctions des manifestations de langage écrit et parlé. Le rôle
» d'une émission de langage parlé consiste à réagir, de façon la
» plus immédiate possible, à un fait ; par contre, une manifes-
» tation de langage écrit doit fixer, de façon la plus durable pos-
» sible, la prise de position sur un état de choses » (l. c. p. 97). Langue parlée et langue écrite se trouvent aux deux « pôles » de deux « directions de gravitation ». Et comme pour justifier cette comparaison, empruntée au passage cité plus haut des

thèses de Prague, la seconde tend naturellement vers l'autonomie par rapport aux environnements extra-linguistiques. Comme si une certaine pesanteur attirait perpétuellement la langue de la littérature dans cette « direction de gravitation », vers le pôle de l'autonomie la plus rigoureuse. Mais contre cette « pesanteur », l'art littéraire semble s'insurger avec non moins de persévérance.

Un genre littéraire comme le théâtre offre un exemple tout à fait clair de l'utilisation d'un langage « de situation », interprété à la lueur d'un contexte de situations fictives, mais représentées devant des spectateurs. Il y a quelque chose à la fois de semblable et de différent dans les réalisations complexes de coopération entre plusieurs arts, comme l'opéra, dont l'annexion par la littérature reste un fait exceptionnel. La différence réside dans la nature spéciale de cette sorte de contexte ou de « champ » extra-linguistique, qui se situe non plus sur le plan familier de la communication, mais sur celui, plus mystérieux de l'expression esthétique. L'analogie entre les deux cas est que le langage n'est pas isolé en fonction complètement autonome, mais au contraire se trouve sous la dépendance d'éléments groupés en vue de certains effets.

Ces deux exemples n'auraient qu'une portée limitée, s'il n'était possible d'étendre la même explication à des formes hybrides, caractérisées par une subordination hiérarchisée entre plusieurs fonctions. Une œuvre littéraire relève par définition de la langue écrite, et par suite du langage en fonction autonome par rapport aux situations réelles. Mais il lui arrive d'évoquer secondairement des situations fictives, par référence auxquelles s'interprètent les paroles et les pensées des personnages. Il y a bien subordination de ces langages de situation à la fonction principale d'autonomie. Cette conclusion semble moins paradoxale si l'on songe que la plupart des chef-d'œuvre des théâtres antiques et modernes appartiennent à la littérature beaucoup plus qu'à l'art scénique, en ce sens que le public cultivé apprend à les connaître, bien souvent, sous forme de textes écrits, avant de les voir représentés. Leur cas n'est donc pas très différent, pour une immense majorité, de celui des pièces écrites pour

être lues et non pour être jouées, qui représentent donc en réalité le statut littéraire véritable de beaucoup d'œuvres théâtrales. On est ainsi conduit à reconnaître le même caractère hybride à d'autres genres littéraires, comme les genres narratifs du roman et de la nouvelle. A mesure que ceux-ci deviennent plus parfaits, ils élaborent une technique savante d'évocation de milieux, d'atmosphères, de « climats » et de tensions critiques fonctionnant comme les « champs » extra-linguistiques dont le rôle est analysé par Karl Bühler. Ce sont bien des cas d'entrecroisement de fonctions, mais avec subordination à une fonction primaire d'autonomie, commune à tous les emplois de la langue littéraire. La même subordination s'observe dans les formes d'art du même type que le style de Gabrân, qui mettent en œuvre, de façon fictive, tout un luxe de moyens indirects d'accompagnement, produisant une espèce d'orchestration imaginaire.

L'esprit romantique, qui anime indiscutablement l'école littéraire des Syriens d'Amérique, est marqué par une exaspération de cette révolte littéraire de la fantaisie contre le danger de pétrification aride d'un langage enfermé dans sa construction géométrique d'un univers clos. Mais il faut bien constater aussi, en d'autres époques et dans toutes les littératures, l'existence d'un courant contraire d'aspirations « classiques » à la simplicité et à la sobriété des moyens. Même dans un genre aussi évidemment complexe que le théâtre, les classiques ont combattu sans merci, par les règles, par la préférence donnée aux récits sur les mises en scène, l'irruption indiscrète devant les spectateurs d'une apparence de réalité qui, bien que tout à fait imaginaire, semblait encore trop brutale, insuffisamment polie et apprivoisée. C'est le même réflexe défensif qui inspire la critique étrangement incompréhensive d'al-ºAqqâd, à l'égard d'une technique littéraire comme celle de Gabrân, maintes fois comparée à une « tornade » ou à« l'éruption d'un volcan ».

Mais pourquoi al-ºAqqâd méconnaît-il la profondeur de Gabrân, en qui les contemporains saluent l'un des plus grands penseurs des États-Unis ? C'est ce qu'on est tenté d'expliquer par le même conflit fondamental entre la forme et le fond. Contre des

classiques de décadence et d'imitation les romantiques stigmatisent, comme Gabrân dans une lettre à Nuᵒaimeh de 1921, l'asservissement aux techniques verbales : « Après avoir lu le » dernier nᵒ de la revue *Ar-Râbiṭah l-adabiyah* (« Union littéraire »), et avoir parcouru les précédents, je suis arrivé à la » certitude que nous sommes séparés par un gouffre immense... » Quoi que nous fassions, Michel, nous ne pourrons pas les libérer » des superstitions de l'écorce vide des mots. La liberté intellectuelle se suscite du dedans et ne vient pas du dehors. Tu » le sais mieux que personne, aussi n'essayons pas d'éveiller » des gens sur lesquels Allah, dans sa sagesse cachée, a fait descendre » le sommeil en leur cœur. Fais ce que tu voudras et envoie leur » ce que tu voudras, mais n'oublie pas que tu interposeras sur » le visage de notre « Union » (*Râbiṭah*) un voile épais de confusion » et de doute. Si nous avons une force elle est dans notre solitude et notre isolement. Et si la collaboration est inévitable, » que ce soit avec des associés qui nous ressemblent et ont les » mêmes vues. Ma conviction est que ᵒAbbâs Maḥmûd al-ᵒAqqâd » — et c'est une personnalité isolée — est incommensurablement plus près de nos tendances et nos aspirations littéraires » que tout ce qui est paru et paraîtra de la Râbiṭah de Damas. » Quant à moi, comme membre actif de notre Râbiṭah Qalamîyah j'obéirai, et avec empressement, à la voix de la majorité, mais comme personne privée je ne veux ni ne peux m'accorder sur aucune question d'art littéraire avec cette faction » damascaine qui veut tisser la pourpre dans une matière visqueuse (1) ». Par quelle ironie du sort la déclaration mesurée du chef d'École désigne-t-elle comme allié possible le critique dont l'hostilité devait apparaître l'année suivante ? Il faut sans doute en accuser les obscurités accumulées par les romantiques autour de cette question de la primauté du « message », quand une haute idée de leur mission leur fait dédaigner l'antique

(1) M. N. *Gabrân Ḫalîl Gabrân* p. 283-4 ; Voir aussi les pp. 153-155 où Nuᵒaimeh évoque les débuts de sa carrière littéraire, son aversion pour la littérature arabe et sa stagnation à cette époque de jonglerie verbale et d'imitation servile, quand parut « l'aube » avec Gabrân.

synonymie entre les mots « artiste » et « artisan », entre l'art et « les arts », pour revendiquer le rôle de prophètes et se draper dans les origines magiques et religieuses de la poésie. Procès gagné d'avance, tant qu'il s'agit uniquement de subordonner la forme au fond et les conventions à l'inspiration, car elle est d'un classique cette maxime que « la grande règle de toutes les règles » pour une œuvre est « de plaire » et « d'atteindre son but ». Mais en descendant dans l'arène, pour se poser en réformateur social, le poète risque de provoquer des antagonismes dont il est permis de se demander s'ils ne sont pas étrangers à la littérature.

Rien de plus instructif à cet égard que les critiques émanant des milieux les plus sympathiques à la tendance de « l'Union des gens de lettres » des Syriens d'Amérique. A la fin de son compte-rendu de *The Son of Man* (1) May Ziyâdeh rend justice à l'action exercée par les pionniers de cette « Union » qui se préparent à fêter le 25e anniversaire de leur société. Elle montre en Gabrân le puissant animateur d'une rénovation romantique et symboliste dans la littérature arabe moderne (2). Mais, tout en marquant bien l'identité profonde entre le Gabrân des premières œuvres et celui des suivantes, elle n'en insiste pas moins sur l'évolution et le progrès de son génie dans le sens d'un fini et d'une perfection accrue d'un « élargissement » d'un « approfondissement » et d'une plus grande « élévation ». Dans ses premières critiques May n'avait pas hésité à qualifier « d'enfantines » certaines idées de Gabrân, sa tendance à ne voir qu'un seul côté des choses et à « s'entêter dans des partis pris dont il ne voulait pas démordre ». Cette évolution est implicitement admise par Gabrân lui-même lorsque dans la préface de *Damᵒa wa-btisâmah* (« larme et sourire ») il déconseille à Nasîb ᵒArîḍah d'imprimer ces articles d'un « âge de sa vie qui est révolu », car « le jeune homme qui a écrit *Larme et Sourire* est mort, et enseveli dans la vallée des rêves, pourquoi voulez-vous rouvrir sa tombe ? » Il décline dans une lettre à May toute responsabilité pour cette

(1) New-York 1928 ; traduction arabe sous le titre « Jésus fils de l'homme ».
(2) *Al-Muqtaṭaf* 1929, pp. 9-13.

édition, qu'elle a critiquée au point de lui demander quelle était son intention dans ce livre. Gabrân n'a jamais cru que son « message » fût intégralement contenu dans l'explosion révolutionnaire de ses jeunes années. Un sentiment contraire, poignant jusqu'à un cri de détresse, l'oppresse dans ces mois pénibles où il était condamné au repos et au silence. « Ne me rappelle pas » mes écrits passés, dit-il dans une autre lettre de 1928 ou 1929 (1) » à la même destinataire, car leur souvenir m'afflige, et leur insi- » gnifiance transforme mon sang en feu dévorant, leur sécheresse » avive ma soif... Pourquoi ai-je écrit ces articles et ces contes ? » Pourquoi n'ai-je pas attendu ? Pourquoi n'ai-je pas accumulé » ces gouttes afin d'en faire un ruisseau ? Je suis né et j'ai vécu » pour faire un livre — un seul petit livre — ni plus, ni moins. » Je suis né et j'ai vécu et souffert pour dire une parole, vivante » et ailée, mais je n'ai pas eu patience, je n'ai pas su me taire » jusqu'à ce que la vie prononce cette parole par ma bouche. Au » lieu de cela j'ai été bavard, ô honte et ô regrets ! et je suis resté » bavard jusqu'au moment où le bavardage a épuisé mes forces. » Et quand j'ai enfin été capable de prononcer la première lettre » de ce mot suprême, je me suis vu gisant sur le dos avec une » pierre sur la langue ».

Une de ses dernières lettres revient sur le même sujet : « Ne » sais-tu pas, ô May, que je n'ai jamais réfléchi à cet éloignement » que le monde appelle mort, sans trouver dans cette pensée » une étrange douceur, ni sans éprouver un immense désir du » départ. Mais j'étais bientôt pris par la hantise de cette parole « que j'ai à dire... Non ! Je n'ai pas encore dit mon dernier mot, « et on n'a rien vu de ce flambeau que la fumée. Et c'est ce « qui me rend l'oisiveté forcée aussi amère que la coloquinte. « Je te le dis, ô May, à toi seule, si je pars avant d'avoir pu « l'épeler et la dire, je reviendrai pour dire cette parole qui « danse comme un brouillard dans le vide de mon âme ».

Non certes, le véritable message de Gabrân n'était pas dans les colères ni dans les théories sociales ni les déclamations de

(1) Gamîl Gabr *Rasâ'il Gabrân*, p. 92.

son adolescence. Il était dans ce « brouillard » qu'il cherchait à percer, « car il y a dans la volonté humaine une force ardente capable de transformer le brouillard en soleil ! » (1). Gabrân ne savait pas bien lui-même en quoi il consistait : « Je suis toujours dans l'attente, j'attends toujours ce que je ne connais pas. Il me semble à certains moments que je passe ma vie à guetter l'évènement qui ne s'est jamais produit ». Cette « parole » mystérieuse, que Gabrân a cherchée ou attendue toute sa vie comme le mot d'une énigme suprême, devait être trop immatérielle pour se réduire à une doctrine sociale, morale ou philosophique. N'était-ce pas plutôt la quintessence de cette contemplation esthétique, « où l'on a vu souvent, nous déclare Jacques Maritain (o. c. p. 557), non sans raison, une image lointaine sur un plan inférieur, de la contemplation mystique » ? La poésie n'est-elle pas une expérience intérieure, comme plusieurs ont cherché à l'établir, parmi lesquels Jacques et Raïssa Maritain, dans le n° spécial consacré par la revue *Fontaine* à « la poésie comme exercice spirituel » (Alger, mars-avril 1942). Il se dégage de ces débats la présomption raisonnable d'une situation tout à fait à part de la poésie dans la pensée humaine. Les comparaisons avec la mystique, quelles que puissent être les distinctions nécessaires, donnent assez à penser qu'il s'agit de tout autre chose que de pensée discursive.

D'une façon plus générale, il est fort douteux que la mission propre de la littérature puisse se définir autrement qu'en termes purement esthétiques. La prétention romantique à investir le poète d'un rôle de prophète du monde moderne risque de côtoyer le contre-sens. La succession historique qui se laisse deviner, entre la poésie profane et les incantations du poète-sorcier des tribus de l'antiquité hébraïque ou arabe, ou celles d'autres bardes, orienterait plutôt vers un rapprochement avec les confréries mystiques de l'Islam, où la poésie tient une place éminente, comme l'a mis en évidence Émile Dermenghem dans le n° spécial de *Fontaine* que l'on vient de citer. Un chapitre intitulé

(1) *Ibid*, p. 100, ce passage et le précédent ; le suivant p. 96.

« Mysticisme et poésie », dans la thèse de E. Cailliet sur *Mysticisme et mentalité mystique* à laquelle nous avons renvoyé ci-dessus (note 2) ouvre des aperçus sur la survivance chez le poète, de la vision naïve des primitifs. Est-il possible de cerner ces indications de plus près, à la lumière des lois du langage ? C'est ce qu'on peut tenter à propos de la brillante comparaison développée par Paul Claudel dans une lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique : « J'entends par chose pure, la chose » non pas en tant qu'elle sert à notre usage quotidien, mais » en tant que dans la plénitude de son sens elle est de Dieu une » image partielle, intelligible et délectable, et telle que le mot » complet, le mot par excellence qui est racine et clef, en donne » à notre esprit la parfaite intelligence... C'est en ce sens que » la poésie rejoint la prière, parce qu'elle dégage des choses leur » essence pure... Mais c'est en ce sens aussi quelle est inférieure » à la prière, parce que l'homme est fait pour Dieu seul et non » pas pour les choses (1) ».

Ce qui frappe dans ce très court texte, en dehors de l'allusion à l'immanence divine en toutes choses, c'est la très curieuse correspondance supposée entre les éléments du langage, les mots, et la réalité dont ils détiennent la « clef », dont ils sont déclarés capables de « dégager l'essence ». Il n'y a guère de doute qu'il se réfère implicitement à une théorie de la connaissance aristotélicienne. Mais comment notre esprit obtient-il si facilement la parfaite intelligence de l'essence divine ? Ainsi dès qu'on cherche à serrer ce propos de plus près, on est arrêté au seuil du monde mystérieux où la poésie et la mystique donnent seules accès. Se laisse-t-il transposer en langage neutre et scientifique ? Cela devient de plus en plus probable, et à notre avis même certain, quand on le confronte avec les analyses les plus récentes, élaborées par Louis Hjelmslev, chef de l'école linguistique de Copenhague. Cette « glossématique », poussant à leurs

(1) *Positions et propositions*, Paris (Gallimard) 1928, t. 1, pp. 99-100, cf. une analyse de ce passage chez E. Gailliet, O.C. p. 135 Maritain o. c. p. 387, insiste également dans un autre ordre d'idées, sur la valeur scientifique des intuitions de Paul Claudel. C'est ce qui semble ressortir également de la note suivante.

dernières conséquences les principes posés par Ferdinand de Saussure, voit dans la langue pure « forme », indépendante de la « substance » ou « matière » phonique, aussi bien que de la « substance » du « contenu » significatif. Dans un lumineux article paru au volume V des *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague* (Recherches structurales), en 1949, le linguiste français André Martinet met en évidence les points qui séparent cette nouvelle école des autres doctrines linguistiques. Concédant qu'on puisse à la rigueur désolidariser le langage d'avec sa matière phonique, qui en est « l'expression », mais ne lui est pas essentielle — comme l'avait nettement dit Ferdinand de Saussure — il se refuse à l'opération symétrique de dissociation d'avec la « substance » de sa valeur significative : « Toutefois on voit mal quel intérêt on pourrait avoir à appeler « langue » un système à double articulation dont les « unités de contenu ne seraient pas de substance psychique, ceci, bien entendu, au cas où un tel système serait concevable (1) ».

On ne saurait trop approuver Martinet de poser la condition d'un contenu de nature « psychique », pour les humains et les êtres concevables à leur image, et déjà ici, il faut reconnaître à la théorie glossématique le mérite singulier de lever un « gibier » métaphysique d'une envergure difficile à mesurer, à propos des « langages » possibles d'autres êtres (2).

Mais sans nous élever jusqu'aux « langues des anges » il se trouve à notre portée, sur cette terre, des exemples de modes d'expression dont le « contenu », tout en restant indiscutable-

(1) *La double articulation linguistique* l. c. pp. 30-37. Le passage cité se trouve p. 38 et la suite énonce des concessions au sujet de la « matière » phonique : « C'est évidemment » en ce qui concerne la substance de l'expression que les points de vue peuvent le plus aisé» ment diverger. Beaucoup seront tentés de donner raison à de Saussure qui énonce « l'essen» tiel de la langue..... est étranger au caractère phonique du signe linguistique », et, dépas» sant l'enseignement du maître, de déclarer que le signe linguistique n'a pas nécessaire» ment ce caractère phonique ». Le paragraphe qui suit immédiatement examine diverses hypothèses de ce genre (gestes, etc.).

(2) N'est-ce pas l'occasion de rappeler que la théologie musulmane, dans sa hantise de la transcendance, pourchasse l'anthropomorphisme non seulement côté « corps », mais côté « esprit ». Il nous semble voir dans cette théorie un rapprochement possible avec la différence sur laquelle insiste Maritain entre l'intellection humaine et « la connaissance non discursive des Anges », (o. c. pp. 220-244, notes, mais surtout pp. 401, bas).

ment significatif, cesse d'appartenir, sinon au « psychique », du moins au discursif et à l'intelligible au sens ordinaire du mot. Il s'agit des arts en général, et en premier lieu de la musique, exemple « pur », qui, depuis qu'elle existe, pose l'enigme de son « message » inexprimable par des mots. Il s'agit en second lieu de la poésie, exemple moins « pur », mais qui, pour cette raison même, offre un témoignage irrécusable de phénomène appartenant au système du langage. La lecture de deux études, publiées dans le même recueil, déjà cité, où se trouve celle d'André Martinet, semble confirmer notre point de vue. Qu'on en juge d'après la citation suivante extraite de la seconde, celle de Svend Johansen, *La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique* (pp. 288-303). « Cette notion de signe con-» notatif éveillera l'attention de l'esthéticien de la littérature. » Qu'est-ce en effet, que la définition du signe connotatif, sinon » la formulation précise de l'opinion mille fois émise, formulée » de manières diverses, le plus souvent très confuses, que, dans » l'œuvre d'art littéraire, le langage dénotatif sert à exprimer » quelque chose, sentiments, états d'âme, connaissances d'une » nature extraordinaire et mystérieuse, tout ce qu'on veut, » pourvu que ce soit différent de la fonction dénotative ordinaire » du langage ? Et, malgré l'insuffisance très marquée de ces » formulations diverses, tout esthéticien de la littérature sent » intuitivement qu'il se trouve là devant un problème singu-» lièrement central, et d'une pertinence rare pour son sujet. » (p. 291). Dès maintenant il y a lieu de noter, non pas l'explication, mais la « formulation précise », de l'énigme millénaire posée par les modes d'expression des arts. A l'instar de l'expérience mystique, peut-être sur un autre plan, l'expérience esthétique fait accéder à un monde de réalités « ineffables », et l'analyse des formules « glossématiques » rejoint la vision naïve de Paul Claudel. Mais quel est ce « message » de l'art, et n'est-ce pas piétiner sur place que s'arrêter ainsi en vue d'une correspondance de structure ? A quoi il faut répondre qu'il serait injuste de compter pour négligeable la rencontre, absolument imprévisible, entre une technique précise, se réclamant de la

plus sévère rigueur, et même de l'austère sécheresse de l'algèbre symbolique, avec les formulations intuitives obtenues par les pratiques traditionnelles de l'inspiration. Mais surtout le rattachement, que l'on a pu voir ici, à l'œuvre, d'un genre de critique littéraire aux méthodes fonctionnelles d'analyse, permet d'escompter des généralisations fructueuses, et des analogies entre domaines jusqu'ici considérés comme séparés.

Notre poète ne serait-il donc mystique qu'en ce sens général et commun qui semble en quelque mesure applicable à toute poésie ? Avant d'examiner les titres plus particuliers qu'il peut produire à cette qualification, il faut dire quelques mots très brefs sur les rapports entre la poésie et la langue qui lui sert d'expression. Gabrân a été très loin dans l'indépendance à l'égard de la forme, jusqu'au point de choisir librement une langue différente de la sienne. Que penser de cette versatilité et que devient en esthétique l'axiomatique du langage ?

On vient de voir que Claudel attribue aux mots l'ouverture immédiate sur l'essence des réalités, tandis qu'à l'inverse les théories linguistiques récentes feraient plutôt du langage un symbolisme ambigu, utilisable à des significations infiniment diverses et sans commune mesure. Ce résultat concorde avec des constatations plus anciennes sur la multiplicité des fonctions du langage, dont la systématisation la plus claire est due à Karl Bühler dans sa *Sprachtheorie* (Jena 1934, pp. 24-33). On adopte ici le résumé qu'en a fait Trubećkoy, plus accessible dans la traduction française, par Jean Cantineau, des *Principes de Phonologie* (Paris 1949, p. 16), et qui présente l'avantage d'une terminologie adaptée à la langue française : « Toute manifestation parlée a trois faces : elle est en même temps une ..... *expression* du sujet parlant, visant à le caractériser, un *appel* à l'auditeur..... visant à produire une certaine impression, et une *représentation* de l'état de choses ». Personne ne contestera que dans le langage technique et scientifique c'est la fonction représentative d'exposition intellectuelle qui passe au premier plan, subordonnant ou neutralisant non seulement les valeurs affectives du langage, mais les connotations expressives qui résultent

normalement de l'emploi de mots étrangers ou barbares. Dans les langues communes, interdialectales ou interrégionales, c'est la fonction d'*expression* qui devient super-ordonnée, comme l'ont montré les travaux de l'école de Prague. Mais dans la communication esthétique, comme on l'a vu par le passage cité plus haut de Svend Johansen, tout devient subordonné à l'effet à produire, et le contenu intellectuel tombe au rang de simple accessoire accidentel, ou de véhicule utilisé pour convoyer des contenus d'une nature tout à fait particulière, difficiles à définir clairement.

Cela fait bien trois cas distincts de types de langages spécialisés, avec prédominance dans chacun d'une fonction sur les deux autres. Ce qui le montre bien c'est l'emploi « stylistique » dans la langue artistique, des particularités de la fonction expressive, qui, dans le langage ordinaire, conservent un rôle social de différenciation entre les sujets parlants. Dans l'œuvre littéraire les divers « styles », académiques ou familier, noble ou populaire, archaïsant ou d'avant-garde, citadin ou paysan, provincial, faubourien etc... sont de simples moyens à la disposition de l'écrivain. Il semblerait naturel de conclure que ce dernier jouit de la plus entière liberté à l'égard de cette « forme », et ne connaît d'autre impératif que celui de l'impression à produire. C'est bien ainsi en réalité qu'en usent les artistes dans tous les domaines. Mais dans celui de la langue le public ne fait pas toujours les distinctions entre ces cas de langues spécialisées. De là des discussions stériles inspirées par des préjugés « puristes » variables avec les époques. De là aussi une sorte de nationalisme linguistique sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici, mais qui explique les protestations de Ṭaha Ḥusain contre le fait que certains écrivains d'Égypte préfèrent s'exprimer dans des langues étrangères. Dans le cas de Gabrân il y avait une circonstance atténuante due au fait qu'il habitait l'Amérique. Les courtes explications résumées ci-dessus suffisent peut être à faire comprendre que son attitude est en tout cas justifiée par la conception scientifique des fonctions du langage. Il reste qu'un écrivain doit aussi tenir compte des préjugés de ses contemporains. Sur

ce point comme sur d'autres, Gabrân qui a tant fait pour la renaissance de la langue arabe, se présente donc encore à nous sous les traits d'un génial précurseur.

Rien n'éclaire mieux son attitude que les réflexions suivantes d'Edmond Jaloux, qui auraient pu être écrites spécialement pour lui, dans le n° spécial de *Fontaine*, déjà cité, (p. 15) : « si l'élément qui semble indispensable à la poésie est la matière verbale — et comment en serait-il autrement ? — dans quelles frontières précises enfermerons-nous celles-ci ? Où commence, où finit cette puissance incantatoire inépuisable ? Refuserons-nous de la voir dans le *Tristan et Iseut* traduit par Joseph Bédier, — dans la traduction des poètes languedociens du XI^e siècle ou de *Mireille* ? Ceux qui ignorent l'italien et l'anglais, ne sentiront-ils cependant pas sa présence dans une pièce de Léopardi, de Keats ou de Shelley en langue française, alors qu'elle est absente de millions de vers français sans poésie ? En un mot l'élément poétique est-il purement verbal, ou bien demeure-t-il le véhicule d'une certaine forme de vie intérieure, difficilement exprimable, en communication avec les divers états de l'univers comme avec les secrets les plus cachés de la conscience ? » Mais quand le lien qui unit le fond à la forme est si ténu, si insaisissable, pourquoi refuser au poète le droit de se traduire en quelque sorte lui-même, s'il en a la possibilité, et de confier à plusieurs systèmes différents de symboles « les secrets les plus cachés », de sa vie intérieure ? L'auteur du *Prophet* semble avoir été à l'affût de toutes les expressions possibles de son « message », qu'il nous reste à caractériser.

* * *

« La poésie comme exercice spirituel », ces mots, par lesquels Max-Pol Fouchet commence sa préface au volume de *Fontaine* auquel nous venons de faire plusieurs emprunts, résument la série d'essais à laquelle ils servent de titre en une saisissante formule de cette thèse hardie que « les exercices spirituels d'un Ignace de Loyola ou d'un Juan de Yepes ne sont pas aussi éloignés qu'il paraît au profane des démarches d'un Rimbaud ou

d'un Mallarmé ». C'est aussi la formule d'une méthode de critique « éclectique » — suivant l'épithète de Stender Petersen — et dans le cas présent surtout psychologique, qui s'efforce de montrer entre mystique et poésie un parallélisme de procédés et une communauté d'attitudes. Il serait facile de recueillir des exemples de semblables rapports dans l'œuvre d'un auteur qui a mérité les titres de « poète de la solitude » et de « poète de la nuit » ; soit que le « recueillement de tous les sens », réclamé par Jacques et Raïssa Maritain (*Fontaine* ibid. p. 22), précède chez lui « l'état de *visitation* dans lequel se trouve le poète quand naît en lui l'attente d'un phénomène quasi-miraculeux » que dépeint Edmond Jaloux (*ibid.* p. 14) soit qu'il se soit voué à la mission de réveiller l'homme qui « s'ignore autant qu'un cadavre peut ignorer le vivant qu'il fut jadis » (Pierre Emmanuel, *ibid.* p. 84).

Ce serait l'aboutissement normal de cette méthode, de passer, suivant les intentions bien apparentes chez les auteurs de la plupart des essais de ce recueil, du plan psychologique au métaphysique, de chercher « la source de toute poésie comme de toute intuition créatrice .... dans une expérience qu'on peut appeler connaissance..... » à la suite de Maritain, dans le passage déjà cité, ou de poser que « la poésie est le réel absolu » suivant un mot de Novalis, évoqué au début de l'article de Jacques Masui sur « la poésie et l'intuition du réel », ou de voir, avec Albert Béguin, dans le rêve chez Nerval « un moyen de connaissance de l'ultime réalité » (citation *ibid.* p. 50).

Malgré l'apparence il serait possible de maintenir le débat dans ces perspectives, en transportant l'examen critique sur le terrain des lois et fonctions du langage, dont fait partie toute œuvre littéraire. On a déjà vu, en effet, par l'exemple de l'esthéthique de Paul Claudel, que les questions métaphysiques surgissent d'elles-mêmes, à propos du mot, « du mot complet », du mot par excellence ». Il semble que loin d'éloigner de la métaphysique, les questions linguistiques aient une tendance inquiétante à y ramener ; soit en posant le problème des rapports entre le langage et les objets, comme dans ce texte récent de J. Ven-

dryes, à comparer avec celui de Paul Claudel : « Il n'est pas faux de prétendre que c'est le nom qui créé l'objet. Beaucoup de sages l'ont cru dès l'antiquité, et c'est ainsi sans doute qu'il faut entendre le mot de la Bible : *dixit et facta sunt.* En tous cas le nom et l'objet n'existent pas l'un sans l'autre (1) » ; soit que le problème soulevé soit au contraire celui de la mystérieuse espèce de réalité qu'il faut reconnaître au langage, dans une pensée nominaliste aboutissant au point de vue behavioriste de Léonard Bloomfield, pour lequel le problème de la connaissance se ramène à celui de « conduites » linguistiques, et la connaissance la plus parfaite, la science, à la forme limite d'une grande bibliothèque (2) ; soit enfin que les résultats d'une analyse fonctionnelle coïncident avec ceux de la critique traditionnelle pour montrer que « l'origine sacrée du poème, historiquement certaine » à en croire Daniel Rops (*Fontaine*, ibid. p. 32), s'explique, de la même façon que l'identité primitive de fonction entre poètes et devins, par les pouvoirs attribués au langage sur la réalité (3).

Nous renonçons néanmoins à nous lancer dans ces discussions qui semblent dépasser quelque peu la compétence du linguiste. Un des principaux mérites de la réforme saussurienne a été de délimiter un terrain propre à cette science, en évitant l'invasion perpétuelle des questions psychologiques et sociologiques, *a fortiori* métaphysiques. C'est pourquoi nous bornons volontairement nos conclusions à des remarques partielles, en nous excusant de leur insuffisance, dans l'espoir que d'autres sauront aller plus loin.

(1) Sur la dénomination, *Bull. Soc. Linguist.*, XLVIII (1952), fasc. 1 (136), p. 3.

(2) *Langage* New-York 1933, reimpr. Londres 1950, p. 40 et note p. 512, avec renvoi à un article de A. P. Weiss, sur l'univers symboliquement réduit aux dimensions d'une bibliothèque.

(3) Jacques Masui, article cité, *Fontaine*, p. 62 : « Depuis les temps les plus reculés les hommes reconnaissent aux poètes des pouvoirs spéciaux de connaissance et de rapports avec le réel, qui font généralement défaut à tous ceux, philosophes et autres, dont la profession est de connaître les choses et de les comprendre. Si prêtres et poètes étaient englobés dans un commun respect ce ne fût pas toujours sans un certain antagonisme de la part des philosophes. Déjà Socrates se détournait dédaigneusement des poètes, parce qu'il leur arrive parfois de découvrir de hautes vérités, qu'ils n'obtiennent pas du savoir ».

La première concerne la persistance, à l'époque contemporaine, de fonctions sociales de type indifférencié chez les poètes, héritiers des magiciens de mots dans une humanité primitive. L'antagonisme et la méfiance sur lesquels insiste Jacques Masui, dans le passage cité dans la dernière note, constituent un excellent témoignage du conflit introduit après cet âge primitif par la différenciation des fonctions. Cette remarque appartient au domaine de la critique éclectique. Il est néanmoins justifié de la faire à propos de Gabrân, qui a justement été en butte au même genre de méfiance nettement exprimé par al-ºAqqâd, dans son compte-rendu d'*al-Mawâkib*: « s'il voulait bien parler un peu moins par énigmes et symboles, car ce sont là survivances des prestiges des devins et voyants du passé, n'ayant plus cours à l'époque moderne, sauf chez ceux qui sont demeurés pareils aux fidèles de ces magiciens des siècles abolis (1) ». Mais cette citation met en relief un point qui relève de la critique fonctionnelle : c'est justement l'archaïsme des fonctions conservées par le poète qui explique des procédés de langage tout à fait spéciaux, sur lesquels nous nous sommes étendus au paragraphe précédent, et sur lesquels on peut trouver quelques autres indications dans le mémoire de Stender Petersen auquel nous avons plusieurs fois renvoyé. La persistance d'un vocabulaire poétique spécial semble à cet auteur « dû au fait que le vocabulaire de toute langue non littéraire ne reflète pas seulement le système des relations sociales et économiques d'une société, ou d'une couche de société données... mais représente aussi des restes rudimentaires de systèmes anciens ou autres, conservés en vertu de facteurs émotionnels (2) ». Il semble même plus conforme à l'esprit de la méthode fonctionnelle, au lieu de faire appel à des explications sociologiques, qui ne sont pas fausses mais simplement non pertinentes en linguistique, de poser que la survivance d'une fonction ancienne correspond à celle d'un type spécial de langue, celui que nous avons essayé de

(1) *Al-Fuṣûl*, Caire 1re édition, 1922, p. 49.
(2) *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, vol. V, (1948), p. 284.

caractériser plus haut comme étant la langue dans sa fonction esthétique.

La seconde remarque concerne un texte justement consacré par Gabrân à la synthèse de ses opinions sur la philosophie et la mystique et dans lequel il expose, suivant l'analyse qu'en fait Nuᶜaimeh dans la préface aux *Œuvres complètes* (I, pp. 40-41), les doctrines à peu près semblables des mystiques hindoues et musulmanes, avec plus d'éloquence que d'originalité. Or la théorie centrale de *waḥdat al-wugûd* « le monisme » y est présentée à la fois sous la forme traditionnelle de l'identité du microscosme et du macrocosme, et dans une interprétation moderniste de subjectivisme idéaliste, apparentée au courant de pensée criticiste. Étant donné que tous les indices et témoignages laissent supposer qu'il s'agit là du système religieux auquel se rattachait réellement Gabrân, cette légère discordance trahit simplement l'effort, dont on pourrait citer bien d'autres exemples, pour adapter un système religieux traditionnel à ce que l'auteur considérait comme les résultats derniers de la philosophie de son temps. Nous nous contentons de ce jugement, sans examiner les nombreuses questions qu'il serait possible de soulever, sur la possibilité de construire en système les expériences mystiques, ou sur la valeur métaphysique des méditations du poète quand il se met à philosopher, questions qui sont justement celles que traitent les auteurs que nous avons cités et que nous nous abstenons d'aborder.

La troisième remarque risque de paraître triviale après les sublimes hauteurs où pourraient entraîner les essais sur la mystique du volume spécial de *Fontaine*. Mais il ne paraît pas possible de la passer sous silence, car elle se rapporte directement à notre sujet. En effet, plus on examine le texte de Gabrân dont nous venons de parler, mieux on voit qu'il se situe comme un élément caractéristique dans la littérature de la renaissance arabe moderne, dont son auteur fut un des plus actifs protagonistes. Comme il s'agit à notre sens de faits indiscutables, notre premier soin doit être d'en faire juge le lecteur, quelles que puissent être ensuite les conclusions à en tirer.

Ce texte remarquable figure au t. III des *Œuvres complètes*, dans la réimpression du recueil *al-Badâ'i° wa-ṭ-ṭarâ'if* de 1922, où il était un des rares fragments non publiés antérieurement, sous le titre *Iram ḏât al-°imâd*, « Irem aux colonnes » qui renvoie au Coran (sourate 89, versets 5-6), et au ḥadîṯ. On sait qu'il s'agit d'une ville merveilleuse, construite en matériaux précieux par un souverain légendaire d'Arabie du Sud. L'interprétation qui a prévalu est que cette ville existe toujours, dérobée aux regards dans un refuge inaccessible de la péninsule arabique, et qu'un petit nombre de privilégiés auront accès à ses avenues d'or et de pierreries, dont la description introduit le fragment de Gabrân. Ce fragment est un des rares où il ait adopté une forme dramatique, et l'on est en droit de s'étonner que l'école syrienne d'Amérique n'ait pas cultivé davantage le genre littéraire du théâtre, en lequel ont tant brillé les divers romantismes, et qui pour Gabrân semblait convenir tout spécialement à son génie. Il faut sans doute l'expliquer par des obstacles pratiques ayant entravé la réalisation d'un théâtre de langue arabe dans un milieu d'émigrés. L'échantillon qui nous occupe fait hésiter sur le choix d'un terme propre à le désigner, celui de « sketch » semblant irrévérencieux à l'égard d'un dialogue philosophique. Comme tous les autres écrits de Gabrân il est rempli d'allusions symboliques, dont nous ne pouvons signaler qu'une partie.

Un premier élément caractéristique de la renaissance arabe moderne est le thème du retour au passé, au passé arabe, au passé musulman, et au passé oriental en un sens plus large. On a constaté maintes fois, en de nombreux domaines, la puissance affective des réalisations diverses de ce thème universel. Dans le cas particulier il est présenté sous la forme la plus large possible : le retour aux traditions de la mystique, qui sont arabes, qui sont musulmanes, et qui sont orientales en un sens plus vaste. On ne saurait trop admirer l'intuition géniale du poète qui a proposé ainsi, en une courte série de scènes composées avec le soin d'un tableau, ce que d'autres penseurs après lui développeront en différents articles de tout un programme.

Un second point caractéristique est que ce programme apporte une solution au problème culturel de la place des chrétiens dans une civilisation de langue arabe. Le temps n'est plus où ces derniers pouvaient se contenter d'une sorte de statut de seconde zone, et sur le terrain politique cette question continue d'animer des discussions et des constellations diverses. Mais le complexe d'infériorité des minorités chrétiennes, comme de toutes les minorités, n'est pas moins gênant sur le terrain culturel. Par leur prouesse dans la renaissance de la langue, ils se sont acquis des titres glorieux, et ils se sont intégrés comme fils spirituels authentiques d'un passé musulman accepté en bloc. Comment formuler leur filiation en termes à la fois clairs et dignes ? La mystique apporte justement cette solution, par la tendance universaliste qui fait partie intégrante de sa structure. La mystique musulmane, plus que tout autre, sauf peut être la mystique hindoue, a toujours été caractérisée par un esprit large et libéral, dédaignant de repousser l'aspirant à la sagesse, pour des raisons de hasard de la naissance sous l'obédience territoriale de telle ou telle religion. Il est même permis de penser que ce trait généreux n'est que le développement d'une tendance indiscutablement présente dans les textes authentiques du début de l'Islam, même si elle s'obscurcit par la suite, dans l'image affligeante que la pratique humaine donne toujours des plus hautes inspirations religieuses.

En se reportant au texte on voit en effet la doctrine de l'unité transcendante des religions explicitement mise en évidence, et confirmée implicitement par diverses notations symboliques, dont les plus claires sont visibles dans le choix des personnages. Ceux-ci sont au nombre de trois : « Zein al-ᵒĀbdîn, de Nihâwend, derviche persan d'une quarantaine d'année, surnommé le soufi ; Negîb Raḥmeh jeune lettré libanais dans sa trente troisième année ; enfin Āminah al-ᵒAlawîyah, connue dans les parages sous le nom de la femme-djinn de la vallée, et dont personne ne connaît l'âge ». Le lieu de l'action est « un petit bois de noyers, de peupliers et de grenadiers, entourant une vieille habitation, entre les sources de l'Oronte et le village de

Hermel, au Nord-Est du Liban ». Ce village est de population métouâlie, et c'est sans doute avec intention qu'il est choisi comme arrière-plan. Le moment est fixé « à un soir de juillet 1885 », avec une précision bien faite pour attirer l'attention, car c'est l'année même de la naissance de Gabrân. Le rideau se lève au moment où Negîb Raḥmeh attache son cheval à un tronc d'arbre et secoue la poussière d'une longue étape avant d'interroger le derviche plongé dans ses méditations, sur les lieux où habite Āminah.

Cette dernière est évidemment le personnage principal, car son absence remplit la scène dès les premiers mots jusqu'à son entrée, que le dialogue des deux autres prépare en nous racontant l'histoire de sa vie. Mais c'est un personnage énigmatique et une sorte de demi-déesse, car Gabrân laisse planer un doute persistant sur son appartenance à la race humaine. Quand elle apparaît c'est avec « une majesté, des attitudes et un costume plus convenables à une déesse des âges disparus qu'à une femme orientale d'aujourd'hui. Son âge ne se laisse pas deviner sur ses traits, comme si la jeunesse de son visage servait à cacher mille ans de sagesse et d'expérience. Negîb et Zein restent frappés de stupeur et de vénération ». Pourtant certains détails biographiques permettraient peut être de l'identifier, mais à quelle époque ? « Née à Damas, où se conserve une vivace tradition mystique, sur la tombe d'Ibn Arabi, elle est fille d'un ᵒAbd ul-γani, cheikh aveugle, imam de son époque dans les sciences ésotériques. » On hésite à conjecturer que ce soit le mystique de ce nom du XVIIe siècle, qui porte la nisba de « Nâbulsi », d'autant plus que Gabrân lui en a donné une autre. Il n'est pas impossible que les faits rapportés reproduisent une légende locale, ou même reposent sur quelques éléments réels, et peut être que la question s'éclaircira par la suite. Le fait le plus important de la vie de cette mystique est son départ pour le pélerinage, à l'âge de 25 ans, avec son père qui meurt en route, et le voyage à la ville d'Irem, seule et sans guide, pour réapparaître au bout de cinq ans à Mossoul, accueillie avec enthousiasme mais persécutée par les cheikhs et les docteurs de la loi, qui jalousent son succès et lui reprochent de sortir dévoilée.

On apprend au cours du dialogue que le derviche persan, né à Nihâwend, élevé à Chirâz, instruit à Nisapour, erre par le monde « où il est étranger en tout lieu », suivant une formule chère à Gabrân, qui l'a créée pour lui-même. Cela donne à penser que c'est un des aspects de Gabrân lui-même. Par ailleurs, c'est un musulman chiite, dont le rôle est d'initier le dernier arrivant à ce qui concerne Āminah. Quand à Negîb Raḥmeh c'est aussi un personnage principal en un autre sens qu'Āminah. Il apparaît dès le début mais avec une entrée, et non pas en étant déjà sur scène, comme un meuble ou un élément du paysage, et il reste jusqu'à la fin, sans cesser de converser d'abord avec le derviche, qui se tait ensuite pour le laisser parler avec Āminah. Quand arrive l'heure du départ il prend congé du derviche en croyant que ce dernier reste à demeure comme un fidèle disciple. Mais il est détrompé ; ainsi le musulman déjà initié à la mystique n'occupe pas un rang plus élevé que lui, chrétien libanais, venu consulter la sagesse, personnifiée par l'immatérielle Āminah. Ils s'en vont donc ensemble, marchant côte à côte, le musulman et le chrétien, partisans l'un et l'autre de l'unité fondamentale des religions.

Beaucoup d'indices désignent Negîb Raḥmeh comme une incarnation de Gabrân, tandis que Āminah représente plutôt la sagesse impersonnelle, en même temps qu'une sorte de divinité tutélaire féminine. Negîb porte le nom de famille du beau-père de Gabrân, c'est-à-dire du père de son frère Buṭros, qui fut le modèle et l'idéal des frères pour Gabrân. La date de la scène, bizarrement choisie, conduit une seconde fois à se demander dans quelle mesure Gabrân a pu mêler la fiction et la réalité. Mais si Negîb Raḥmeh représente Gabrân, pourquoi ne pas le suivre, après le rideau tombé, dans la suite de ses périples jusqu'en Amérique, où il devient finalement le prophète, le missionnaire, le propagandiste de la sagesse qu'il était allé recueillir aux sources de l'Oronte, près de ce petit village métouâli. Telle est bien en effet la vie de Gabrân, entièrement occupée de spiritualité, d'après les souvenirs de Barbara Young, recueillis par F. E. Bustâni, que nous avons déjà mentionnés.

On pourrait en effet se poser la question de la sincérité de cette religion « Gabrânienne », attestée par de nombreux te xtes en deux langues. Certains pourraient s'inquiéter à son sujet de l'explication structurale que nous venons d'en proposer. A nos yeux aucun doute n'est possible : Gabrân a été sincère et n'a nullement construit son universalisme philosophique et mystique pour résoudre une sorte d'équation esthétique, encore moins pour réduire un complexe d'infériorité minoritaire. Mais c'est le propre des penseurs de génie que de savoir mettre en valeur les diverses virtualités de certaines croyances et fictions, sur le plan humain où ils sont appelés à vivre. L'appartenance à la communauté linguistique arabe a inspiré à Gabrân ses œuvres les plus difficiles à interpréter, mais peut-être les plus riches de sens imprévus. Souhaitons de n'avoir pas été téméraires dans cette interprétation.

Jean LECERF
(Alger)

ADDENDA

[P. 131, *titre*]. — Les transcriptions de noms propres prêtent souvent à critique. Nuᵒaimeh fait observer que l'auteur du *Prophet* signait en anglais GIBRAN, ce qui lui semble plus conforme à la prononciation de ce nom en lequel il voit « une forme syriaque de Gibrail ou Gabriel, très répandue chez les chrétiens de l'orient arabe. » *(lettre privée)*. Il semble cependant préférable de conserver la transcription en usage chez Kračkovski, Kampffmeyer, et surtout Carl Brockelmann, dont l'étude exhaustive consacrée à Gabrân dans le IIIᵉ *Supplément* de sa G. A. L. constitue aujourd'hui le principal texte de référence (pp. 457 à 471). On y trouvera une autre discussion sur l'orthographe du nom de Nuᵒaimeh lui-même (*ibidem* p. 471).

[P. 140, ligne 29]. — Une longue tradition rhétorique et grammaticale nous accoutume à chercher un contenu exclusivement discursif et intellectuel dans toutes les manifestations expressives, et dans celles du langage en particulier. Des perspectives nouvelles sont venues inquiéter ce « sommeil dogmatique », depuis surtout que la question a été soulevée par Ogden et Richards dans *The meaning of meaning*. Il est permis de considérer comme

un signe de ce changement de point de vue les théories très sommairement indiquées dans notre texte. Ajoutons cependant, pour éviter toute méprise, qu'elles procèdent uniquement de discussions techniques sur l'objet de la linguistique et sur les rapports du langage avec les sons et les sens qu'il associe. Elles ne dérivent en principe d'aucune présupposition métaphysique.

[P. 142, ligne 2 à 4]. — Les problèmes de la valeur expressive des arts ont été systématiquement repris depuis quelques années dans les études de Francastel, dont les revues bibliographiques dans l'*Année sociologique* (3e série, Xe section) et le *Journal de Psychologie* constituent l'introduction indispensable à quiconque veut s'orienter sur la question.

[P. 153, ligne 28]. — Dans une lettre récente, Nuᵒaimeh veut bien nous faire part de ses doutes au sujet du mélange d'éléments réels à cette fiction : « Coming to *Iram that-ul-Imad*, J am certain that the piece was purely imaginary and has nothing factual about it. The name of Aminah Al-Alawiyah was chosen for its musicality and lofty meaning : Aminah — the serene, secure, unperturbed, certain of herself; Alawiyah — the heavenly, the superb. The legendary city of Iram symbolizes the mystic seat of knowledge accessible only to the chosen few — the Adepts and initiates. Having been initiated into the great mysteries of ancient wisdom, Aminah has chosen for an abode the isolated and beautiful spot near Al-Hirmil, which Gibran has visited more than once in his youth. Situated on the eastern slope of cedar Mountain, with Bisharri on the opposite slope, this corner of Lebanon is very conducive to peaceful meditation and contemplation. Nagib Rahme, a man of Bisharri, may be taken as a personification of Gibran in search of the hidden wisdom of the old East... I do not think that Al-Hirmil's being inhabited by Shiite Moslems has any particular bearing or significance, aside from the religious atmosphere that hangs about it ». On ne saurait exprimer trop de gratitude, pour cet inestimable témoignage, à l'éminent critique confident de Gabrân, et dépositaire de sa pensée. La même lettre corrige un lapsus de notre texte, p. 152 l. 3-5 : l'année de naissance du poète n'est pas 1885, mais 1883.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 20 JUILLET 1954

FONDERIE DU MIDI
— 67, Rue Montméjan, 67 —
BORDEAUX (FRANCE)

REGISTRE DES TRAVAUX
IMP. : 1104 — ÉDIT. : 135
DÉPOT LÉGAL : 3me TRIM. 1954